EUDALDO FORMENT

SANTO TOMÁS DE AQUINO: SU VIDA, SU OBRA Y SU ÉPOCA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • MMIX

Don Ramón de la Cruz, 57. 28001 Madrid
Depósito legal: M. 51.230-2009
ISBN: 978-84-220-1438-6

Preimpresión e impresión en Fareso, S. A.
Encuadernación: Felipe Méndez, S. L.
Impreso en España. Printed in Spain

Ilustración de cubierta: *Escena de la vida de Santo Tomás de Aquino* (detalle, h.1490), fresco en la basílica de Santa Maria sopra Minerva (Roma)
Diseño: BAC

A la Orden de Predicadores y a los tomistas de todos los tiempos.

A la memoria de los amigos fray Teófilo Urdánoz, OP (1912-1987), fray Victorino Rodríguez, OP (1926-1997), fray Jordán Gallego, OP (1933-2001), fray Armando Bandera, OP (1920-2002), fray Antonio Royo Marín, OP (1913-2005) y fray Quintín Turiel, OP (1933-2005).

ÍNDICE GENERAL

Págs.

INTRODUCCIÓN

El fraile dominico y profesor universitario Tomás de Aquino vivió en el siglo XIII, una época lejana a la nuestra, pero no tan distinta, como a veces se dice, y de la que innegablemente somos dependientes. Su extensa obra escrita ha llegado hasta nosotros y se ha determinado claramente su autenticidad, excepto la de algunos opúsculos. Únicamente, todavía es problemática la determinación exacta de la cronología de varias de sus obras. No ocurre lo mismo con su vida. La documentación de la que se dispone no es abundante y algunos de los datos que proporcionan no están suficientemente probados. Sin embargo, todo lo escrito durante los cerca de ochocientos años que han transcurrido desde su muerte permite conocer los distintos momentos de su vida, de manera cabal y precisa, casi igual que su época y su copiosa obra.

1. **Fuentes históricas**

La publicación de las fuentes históricas la inició, en 1911, Prümmer, con las tres primeras biografías del Aquinate, por este orden: *Vita S. Thomae Aquinatis,* de Petro Calo; *Vita S. Thomae Aquinatis,* de Guillermo de Tocco; *Vita S. Thomae Aquinatis,* de Bernardo Guidonis[1]. La continuó Laurent, que la terminó en 1937, con otros tres fascículos: *Processus canonizationis S. Thomae, Neapoli; Processus canonizationis S. Thomae, Fossae-Novae; De canonizatione;* y *Documenta*[2].

En 1968, los documentos más importantes de este libro —las biografías de Tocco y de Guidonis, y el proceso de Nápoles—, junto con tres fragmentos de obras, que incluyen también los relatos más antiguos sobre santo Tomás —cuyos autores son Tolomeo degli Fiadoni (conocido por Tolomeo de Lucca), Gerardo de Frachet y Tomás de Cantimpré— los publicó, reunidos en un solo volumen, el dominico italiano Angelico Ferrua[3].

[1] D. PRÜMMER, OP (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Notis historicis et criticis illustrati* (E. Privat, Tolosa 1911-1924) Prologus, 7-15; fasc. 1: P. CALO, *Vita S. Thomae Aquinatis,* 17-55; fasc. 2: GUILLERMO DE TOCCO, *Vita S. Thomae Aquinatis,* 57-160; fasc. 3: BERNARDO GUIDONIS, *Vita S. Thomae Aquinatis,* 161-263.

[2] M.-H. LAURENT (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Notis historicis et criticis illustrati* (E. Privat-Libr. Saint-Thomas d'Aquin, Tolosa-Saint-Maximin 1925-1937) fasc. 4: *Processus canonizationis S. Thomae, Neapoli,* 267-407; fasc. 5: *Processus canonizationis S. Thomae, Fossae-Novae,* 411-510; *De canonizatione,* 511-532; fasc. 6: *Documenta,* 531-677.

[3] A. FERRUA, OP, (ed.), *S. Thomae Aquinatis fontes praecipuae* (Edizioni Domenicane, Alba 1968): GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* 25-123; BERNARDO GUIDONIS, *Legenda sancti Thomae Aquinatis,* 125-195; *Processus canonizationis sancti Thomae Aquinatis, Neapoli,* 197-350; TOLOMEO DE LUCCA, *Dalla «Historia ecclesiastica nova» e dagli «Annales»,* 351-373; GERARDO

El historiador Tolomeo de Lucca, alumno del Aquinate en Nápoles, escribió sobre su vida, antes del proceso de canonización, en su obra *Historia ecclesiastica nova*[4]. El también dominico Gerardo de Frachet, contemporáneo del santo, escribió sobre él en su obra *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*[5]. Tomás de Cantimpré es igualmente contemporáneo del Aquinate. En su obra *Bonum universale de apibus, o milaculorum et exemplorum memorabilium sui temporis libri duo*[6], se encuentran relatos, que son como una especie de «florecillas» de santo Tomás.

Para la canonización del santo, que tuvo lugar en 1323 —cincuenta años después de su muerte—, se celebraron dos procesos informativos. Uno, el de Nápoles —del 21 de julio al 28 de septiembre de 1319—, se ocupó de la vida y de las virtudes del Aquinate. En el otro, el proceso de Fossanova —del 10 al 20 de noviembre de 1321—, se interrogó sobre los milagros realizados después de muerto.

Para el conocimiento de la vida de santo Tomás, interesa especialmente el primero. En este proceso declararon dieciséis monjes cistercienses de Fossanova, once frailes dominicos, tres sacerdotes seculares, cinco dignatarios civiles, cuatro militares y tres ciudadanos. Entre estos cuarenta y dos testimonios, que se recogieron en Nápoles, dieciséis fueron oculares (de seis dominicos, cinco cistercienses y cinco laicos). De los testimonios no oculares, trece están relacionados con personas que conocieron a santo Tomás (cinco dominicos, cuatro cistercienses y cuatro laicos). Los restantes son más indirectos.

El testimonio más importante, sin embargo, es el del dominico Guillermo de Tocco, autor de la biografía más completa del Aquinate. Su edición crítica ha sido preparada por Claire Le Brun-Gouanvic. Aparecieron primero, en 1987, varios ejemplares dactilografiados, porque el texto correspondía a la tesis doctoral de la autora, dirigida por Hugues-Vincent Shooner[7]. Recientemente la ha publicado el *Pontifical Institute of Medieval Studies*[8].

El papa Juan XXII (1316-1334), que sucedió a Clemente V (1305-1314), el primer papa que se instaló en Aviñón, inició el proceso de canonización. El sumo pontífice francés era un gran admirador de santo Tomás. Se sabe que había comprado varias de sus obras. Se conserva la lista con sus precios. Se han encontrado además, en la Biblioteca Vaticana, varios de estos volúmenes con sus propias anotaciones.

DE FRACHET, *Dalle «Vitae fratrum»*, 375-381; y TOMÁS DE CANTIMPRÉ, *Dal «Bonum universale de apibus»*, 385-388.

[4] TOLOMEO DE LUCCA, *Historia ecclesiastica nova*, lib. XXII c.17; lib. XXIII c.16, en L. A. MURATORI (ed.), *Rerum italicarum scriptores*, XI (Milano 1724).

[5] GERARDO DE FRACHET, *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*, en B. M. REICHERT, OP (ed.), *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, I (Typografia Polyglotta, Roma 1896).

[6] TOMÁS DE CANTIMPRÉ, *Bonum universale de apibus, o milaculorum et exemplorum memorabilium sui temporis Libri duo*, ed. G. Colvenerius (Bellerus, Douai 1627).

[7] C. LE BRUN-GOUANVIC, *Édition crtique de l'«Ystoria sancti Thome de Aquino» de Guillaume de Tocco*. Tesis, 2 vols. (Université de Montréal, Montreal 1987).

[8] ÍD., *«Ystoria sancti Thome de Aquino» de Guillaume de Tocco (1323)*. Ed. crítica, con texto en latín y estudio preliminar en francés (Studies and Texts, 127; Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1996).

Como la Orden dominicana había apoyado el cónclave de Lyon, que había durado dos años y que, finalmente, en 1316, le eligió como papa, Juan XXII quería expresar su gratitud agilizando la canonización de algunos dominicos propuestos para ser proclamados santos. Se le había indicado al dominico español Raimundo de Peñafort, tercer maestro general de la Orden (1237-1240), que había muerto un año después que santo Tomás, pero el Papa prefería a la Casa de Anjou, que reinaba también entonces en Nápoles, a la de la Corona de Aragón[9].

El inicio de la causa de santo Tomás correspondió a la Provincia dominicana de Sicilia. El Capítulo provincial, reunido en Gaeta, en septiembre de 1317, encargó a Guillermo de Tocco, que era prior del convento de Benevento, y a su asistente, Roberto de Benevento, promover su canonización.

Desde hacía tiempo, Tocco estaba recogiendo datos de la familia de Aquino. El año anterior, había hablado con un sobrino del Aquinate, fray Tomás de Aversa, hijo de una hermana de santo Tomás, Teodora. Guillermo de Tocco se entrevistó también con una sobrina del Aquinate, Catalina de Morra, hija de María, otra hermana, que le transmitió mucha información, que le había proporcionado directamente su abuela Teodora, la madre de santo Tomás.

La familia Aquino difundía muchos relatos de su ya célebre pariente. Además, años atrás, en 1288, Teodora, hermana de santo Tomás y madre de su sobrino dominico, había obtenido del abad de Fossanova, monasterio cisterciense donde estaba enterrado el Aquinate, una mano como reliquia. En 1309, Teodora la donó al convento dominico de Salerno. Desde allí, se difundió la devoción al santo y tuvieron lugar muchos milagros.

En agosto de 1318, Tocco fue a Aviñón, para entregar al Papa una lista de milagros realizados por intercesión del Aquinate, una carta de petición de la canonización de los grandes del Reino de Sicilia y una primera redacción de su *Ystoria sancti Thome de Aquino*. La nobleza siciliana había mostrado mucho interés por esta canonización, especialmente porque suponía la glorificación de un noble napolitano.

Asimismo, las obras del Aquinate eran muy apreciadas por los intelectuales del Reino e incluso por el pueblo. No es extraño, porque una de las características de los escritos tomistas es la de ser, en el nivel filosófico y teológico, expresión del sentido común, la inteligencia natural y espontánea. Decía Chesterton: «Que el tomismo es la filosofía del sentido común es, a su vez, cosa de sentido común»[10]. En todos los aspectos, santo Tomás, en el reino de Nápoles, era muy popular.

También contribuyó a la canonización del Aquinate el interés que empezó a mostrar la Orden dominicana por las doctrinas de santo To-

[9] Raimundo de Peñafort no fue canonizado hasta 1601 por Clemente VIII (1592-1605).

[10] G.K. CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino*, en *Obras completas*, IV (José Janés, Barcelona 1952) 1026.

más, que se concretó en su estudio y difusión. Entre los que siguieron y defendieron el tomismo merecen destacarse: el dominico catalán Ferrer, discípulo del Aquinate y maestro en París, en 1275; el mallorquín Roméu, también profesor en París; Raimundo Martí (h. 1230-1286), autor de *Pugio fidei, adversus mauros et iudaeos;* Herveo Natal de Nédéllec († 1323), que fue maestro general de la Orden; Herveo de la Queue (h. 1350-1360), autor de la primera *Tabula* de las obras de santo Tomás; y Guillermo Peyre de Godin (h. 1260-1326), profesor de París y nombrado cardenal, que fue enviado por el Papa como legado a Castilla.

Bernardo Guidonis (1261-1331), procurador general de la Orden en Aviñón, junto con otros dos cardenales de la Orden, Nicolás Alberti y Nicolás de Fréauville, apoyaron eficazmente la canonización. Guidonis había escrito durante los años 1318 y 1319 su biografía del Aquinate, aunque apareció un año después de la canonización, cuando fue nombrado obispo.

Además, el tomismo había rebasado el espacio de la Orden dominicana. A un maestro secular francés, Pedro de Alvernia († 1304), experto conocedor de Aristóteles y de santo Tomás, se le había encargado terminar los libros dedicados al primero, que el Aquinate había dejado inconclusos, *Exposición a los libros sobre el cielo y el mundo,* de Aristóteles, y *Exposición de los libros de la política,* también del filósofo griego.

En 1287, la Orden de los Eremitas de san Agustín —que había sido aprobada en 1256— declaró la doctrina tomista como la propia y oficial. Uno de sus monjes, Egidio Romano (1247-1316), gran figura de la primera escuela tomista, adquirió con ello un enorme prestigio. También lo hizo la Orden carmelitana, con su primer maestro Gerardo de Bolonia (h. 1250-1317), que fue general de la misma desde 1297, y le imprimió la orientación doctrinal tomista.

Los historiadores actuales dan mucha importancia a la *Ystoria* de Guillermo de Tocco (ca. 1250-ca. 1323). La consideran la fuente más segura y fiable, como ya se estimó en el *Acta sanctorum* de los bolandistas[11]. Su valor no es sólo porque su autor conoció a la familia de santo Tomás, sino también porque incluso tuvo contacto directo con él.

En la última época del Aquinate, desde 1272 hasta 1274, Tocco, que tenía entonces unos treinta años, vivió en su misma comunidad de Nápoles. Aunque ya era sacerdote, debió de seguir las lecciones bíblicas que fray Tomás impartía a los otros frailes en proceso de formación en el convento de santo Domingo de Nápoles. Todos los religiosos tenían la obligación de asistir a los cursos de Biblia que se impartieran allí.

Tocco también convivió con otros dominicos que conocían bien a santo Tomás. Entre ellos, su compañero permanente fray Reginaldo de

[11] Se conoce como «bolandistas» a los autores de *Acta sanctorum,* recopilación de vidas de santos siguiendo el orden del calendario, preparadas por un grupo de jesuitas, agrupados en una asociación llamada «bolandista», por el nombre de su fundador, el jesuita belga Jean Bolland (1592-1665). Comenzó en 1643 y se continúa en nuestros días. El texto dedicado a santo Tomás se publicó en 1668.

Piperno. Después, en 1289, Tocco fue prior en Nápoles y también en 1297 y 1319 en Benevento. Había sido predicador general en 1288 e inquisidor del reino de Nápoles. Por último, con todos los datos que había ido obteniendo a lo largo de su vida compuso su *Ystoria.*

Según Claire le Brun-Gouanvic, la iba retocando, de tal manera que existieron por lo menos cuatro redacciones del texto. La tercera, escrita antes del proceso de canonización, es la que publicó Prümmer, en las *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis,* con el título de *Vita S. Thomae Aquinatis,* y también la que habían incluido los bolandistas en las páginas dedicadas al Aquinate. La cuarta edición de la *Ystoria,* escrita después de la canonización, aporta muchas más informaciones, que debió de obtener durante el proceso.

En la actualidad, se la considera como la fuente más autorizada. En otras épocas, se ha dado más importancia a la obra de Bernardo Guidonis, pero parece ser que tomó muchos datos de las redacciones de Tocco para escribir su biografía. La *Vita* de Pedro Calo también es posterior, porque se empezó a difundir a partir de 1330.

La causa de canonización se introdujo oficialmente en Aviñón el 13 de septiembre de 1318, después de una exposición de Tocco ante el Papa y los cardenales. Se nombraron a tres delegados para el proceso: Humberto, arzobispo de Nápoles; Ángel, obispo de Viterbo; y Pandolfo de Savelli, notario papal. Este último no pudo asistir y el proceso sólo lo llevaron los otros dos delegados. Tenía que realizarse en Fossanova, pero como el arzobispo de Nápoles no podía desplazarse, las audiencias tuvieron lugar en esta ciudad.

El 21 de julio de 1319, comenzó el proceso en Nápoles, que duró hasta el 18 septiembre. Tocco, que asistió a todo el proceso, pudo completar los datos que ya había obtenido en Fossanova. Antes de la apertura del mismo, había estado cuatro meses interrogando a los testigos sobre los últimos días de santo Tomás y a los beneficiarios de las distintas curaciones.

Después, el obispo Ángel realizó la encuesta oficial sobre los milagros ocurridos en Fossanova. A finales de 1320 o a principios de 1321, Tocco, acompañado de Roberto de Benevento, volvió a Aviñón con el resultado de la misma. Sin embargo, como el obispo de Viterbo no estuvo acompañado del otro delegado, el arzobispo de Nápoles, se les dijo que la información de Fossanova no tenía validez oficial. El Papa ordenó, por ello, el 1 de junio de 1321, una segunda encuesta sobre los milagros. Nombró a tres nuevos delegados: Pedro Ferri, obispo de Anagni; Andrés, obispo de Terracina; y Pandolfo Savelli, ya nombrado en el anterior proceso, pero tampoco ahora pudo asistir. Como en el proceso anterior, su lugar fue ocupado por dos notarios.

Este nuevo proceso se realizó en Fossanova del 10 al 20 de noviembre de 1321. Se escuchó a 112 personas. Realizado el correspondiente informe, esta vez Tocco no pudo llevarlo al Papa. Su avanzada edad ya no se lo permitía. Lo hizo el dominico Juan Regina, conocido como Juan

de Nápoles, que había enseñado en París y desde 1317 en Nápoles, y del que se ha dicho que fue la figura más importante de la antigua escuela tomista. Tampoco Tocco pudo asistir a la ceremonia de canonización, que fue el 18 de julio de 1323. El discurso, que había preparado para esta ocasión, lo leyó fray Pedro Cantier.

Del proceso de Nápoles, es muy importante el testimonio de Tolomeo degli Fiadoni, conocido por Tolomeo de Lucca (h. 1245-1327), alumno de santo Tomás en Orvieto o en Roma y en Nápoles. Compañero del Aquinate, a partir de Roma, de su último viaje desde París a Nápoles. Durante el mismo, fue testigo del milagro de su maestro de la curación de unas fiebres de fray Reginaldo de Piperno, su secretario, a finales del verano de 1272. Es uno de los tres milagros realizados por santo Tomás en vida de los que se pudo aportar documentación completa en el proceso.

Los viajeros habían tenido que detenerse en el castillo de Molara, del cardenal Ricardo de Annibaldi, amigo del Aquinate, por causa del enfermo. El maestro Tomás le curó con una reliquia de santa Inés, la joven mártir romana, degollada por mantener su voto de virginidad. Siempre la llevaba consigo colgada al cuello, y la puso sobre el pecho del enfermo. Al instante, su secretario se levantó de la cama completamente curado. El Aquinate prometió, para celebrarlo, que cada año por la fiesta de la santa, el 21 de enero, invitaría a sus estudiantes a un buen almuerzo. Sólo pudo hacerlo un año, porque le sobrevino tempranamente la muerte.

Cuenta Juan Gerson (1363-1429), canciller de la Universidad de París, conocido por sus doctrinas nominalistas y por sus intervenciones en el concilio de Constanza —y al que algunos le atribuyen el famoso libro de espiritualidad *Imitación de Cristo*—, que el canonista que nombraba el Papa para suscitar dudas u objeciones en las causas de canonización —lo que se llamó el promotor de la fe, y que recibió el apelativo popular de «abogado del diablo», en la actualidad abolido— examinó la documentación de los dos procesos para objetar, exigir pruebas y descubrir posibles errores. El único impedimento que encontró para imposibilitar la canonización fue que había pocos milagros realizados en vida del Aquinate.

Esta observación no impidió que ni los cardenales ni el Papa encontraran suficiente motivo para que no se le declarase santo y, por tanto, con virtudes heroicas, dignas de imitarse. Sólo encontraron que tres milagros no parecían suficientes[12]. Observación que no suponía ningún obstáculo. Gerson advierte que hay santos de los que no se conoce que realizaran milagros en vida, como, por ejemplo, san Agustín[13].

[12] Los otros dos milagros documentados fueron: el de la curación de una mujer que sufría de flujos de sangre, por tocar la capa del Aquinate mientras éste predicaba en Roma —hecho ocurrido entre 1266 y 1268— (cf. *infra,* c.V.4). El segundo fue el de la conversión de sardinas en arenques en el castillo de Maenza, a mediados de febrero de 1274 (cf. *infra,* c.VII.4).

[13] Cf. P. MANDONNET, «La canonisation de saint Thomas d'Aquin, 1317-1323», en ÍD., (ed.), *Mélanges thomistes* (Bibliothèque thomiste, 3; J. Vrin, París 1923) 39.

Tolomeo de Lucca había vivido dieciocho meses en Nápoles. Tenía entonces unos veintiocho años. Poco antes del inicio del proceso de canonización, había sido nombrado obispo de Torcello, después de haber pasado más de treinta años en Lucca, donde fue profesor y prior, y haber enseñado en la corte pontificia de Aviñón. Terminó la obra del Aquinate *De regimine principum.* Autor de unos *Annales,* de *Exaëmeron seu de opere sex dierum tractatus,* y *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii.* Entre 1312 y 1317, escribió una *Historia eclesiastica nova,* en la que dedica varias páginas a sus recuerdos del Aquinate.

Testimonio importante, en el proceso, fue el de Bartolomé de Capua (1248-1328). Doctor en Derecho y profesor y, además, familiar del rey de Sicilia, Carlos I de Anjou. Había sido nombrado por el rey protonotario del reino en 1290 y después, en 1296, primer ministro. Había frecuentado desde muy pequeño el convento dominico de Nápoles y pudo transmitir muchos datos recogidos de personajes cercanos a santo Tomás, como Reginaldo de Piperno, Juan de Caiazzo —venerable dominico, que había sido como su padre espiritual— y Juan del Giudice, que fue su confesor. Sabía muchas cosas que Tocco ignoraba. Algunas ya las había transmitido a este hábil entrevistador.

Hay otros testimonios que aportan algunos nuevos datos. Juan de Caiazzo, provincial de la provincia romana de los dominicos, que conoció a santo Tomás en Capua y en Nápoles, informa sobre su vida dedicada al estudio y a la piedad. El anciano dominico Conrado de Sessa, que vivió con Tomás en Roma, Orvieto y Nápoles, amplía las informaciones especialmente sobre las fechas.

El dominico Leonardo de Gaeta añade que dedicaba poco tiempo al descanso y al sueño. Oyó contar a Reginaldo de Piperno el hecho extraordinario de la curación de la mujer. Informó que ocurrió durante una Semana Santa en la que santo Tomás predicó en la Basílica de san Pedro de Roma. El día de Pascua, una dama romana, que padecía flujo de sangre y a la que no podían curar los médicos, cuando fray Tomás bajaba del púlpito, le tocó la esquina de la capa. Sanó inmediatamente y siguió a fray Reginaldo hasta el convento de santa Sabina y le contó el milagro.

Otro dominico, Juan de Boiano, coincide en la descripción de su vida regular. Cuenta también que vio a Reginaldo de Piperno dar una reliquia del santo, el pulgar de la mano derecha, en perfecto estado —que se encontraba en casa su hermana, la condesa Teodora—, a fray Hugo, obispo de Ostia.

Pedro de san Felice, que vivió durante todo un año en Nápoles en compañía de fray Tomás, al realizar su retrato físico, coincidente con otros testimonios, lo caracteriza como alto, corpulento, rubio y sin mucho pelo. Indica también que nunca molestó ni agravió a nadie con palabras injuriosas, ni siquiera ofensivas. A este respecto se ha dicho:

> «El Príncipe Angélico de las escuelas [...] contradijo por necesidad las opiniones de los filósofos y teólogos, a los que había visto obligado a rebatir en nombre de la verdad; pero, lo que completa admirablemente los méritos

de un doctor tan grande es que nunca se le vio despreciar, herir o humillar a ningún adversario, sino al contrario los trató a todos con gran bondad y respeto. Si las palabras de aquellos contenían alguna dureza, ambigüedad, oscuridad, él las endulzaba y explicaba interpretándolas con indulgencia y benevolencia. Y si la causa de la religión y de la fe le imponía rechazar sus ideas, lo realizaba con tal modestia, que lo hacía no menos digno de elogio cuando se separaba de ellos que cuando afirmaba la verdad católica»[14].

Todavía vivían algunos de los cistercienses que conocieron y convivieron con santo Tomás en los últimos días de su vida: Nicolás, abad de Fossanova; Octavio de Babuco, Pedro de Montesangiovanni, Nicolás de Fresolino y Nicolás de Piperno. Aunque estuvieron poco tiempo con él, sus declaraciones tienen igualmente gran interés.

Además de Bartolomé de Capua, declararon varios laicos, que dieron informes de primera mano. El juez Juan Blasio, familiar de la reina María de Sicilia, se acordaba de la predicación sobre el Ave María, en la cuaresma de 1273, en Nápoles. El notario Juan Coppa explica que, cuando era pequeño e iba a visitar a su hermano, Bonfils —que estaba al servicio del Aquinate—, le conoció personalmente. Recuerda también la predicación de santo Tomás del Padrenuestro, en esta misma cuaresma.

El doctor en Derecho, Juan de Gaeta, también recuerda estas predicaciones, dadas en napolitano, lengua materna de santo Tomás. Igualmente, el militar Pedro Brancaccio. Además, todos ellos hablan de milagros ocurridos desde su muerte. No es sorprendente pues, en el proceso, se contabilizaron trescientos. Se atribuyen al mismo Papa Juan XXII, que le canonizó, las siguientes palabras: «Hizo tantos milagros como artículos escribió»[15].

2. Biografías modernas

Siempre han ido apareciendo biografías de santo Tomás, especialmente a partir del siglo XVIII. En nuestros días, hay que destacar los varios artículos y el libro de Angelo Walz, profesor de Historia de la Iglesia, en la Pontificia Universidad santo Tomás de Aquino: *Tommaso d'Aquino. Studi biografici sul Dottore Angelico*[16]. Apareció en 1945, pero, pocos años después, fue traducido al francés y ampliado[17].

En la traducción española de la edición de la *Suma teológica,* Santiago Ramírez preparó una extensa síntesis biográfica[18]. Después, su discípulo Victorino Rodríguez la publicó, poniéndola al día, como volumen

[14] BENEDICTO XIV, *Sollicita et provida,* 10-7-1753, n.24.
[15] Algunos las entienden como dadas para justificar el informe del promotor de la fe.
[16] A. WALZ, *San Tommaso d'Aquino. Studi biografici sul Dottore Angelico* (Edizioni Liturgiche, Roma 1945).
[17] A. WALZ – P. NOVARINA, *Saint Thomas d'Aquin* (Université de Louvain, Lovaina-París 1962).
[18] S. RAMÍREZ, «Introdución general», en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica,* I (BAC, Madrid ³1964) 1-224.

independiente[19]. Es una obra que continúa siendo imprescindible para conocer a santo Tomás.

Estas biografías, científicamente documentadas, fueron posibles gracias a muchas investigaciones que se realizaron en la primera mitad del siglo XX por el impulso que dio a los estudios tomistas la encíclica *Aeterni Patris* (1879), de León XIII, como las de Pierre Mandonnet, Martin Grabmann y Henri Denifle. Hay que destacar también la obra de Marie-Dominique Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*[20].

Con ocasión del VII centenario de la muerte de santo Tomás, el dominico canadiense James A. Weisheipl (1923-1984) escribió *Friar Thomas d'Aquino: his life, thought, and works*[21], biografía crítica que presenta, además de la vida, su obra y el ambiente cultural en que se encontró. En 1994, apareció la traducción española, a cargo de J. I. Saranyana, que ampliaba y ponía al día la bibliografía[22].

En 1988, se publicó la obra *Albert and Thomas. Selected Writings*[23]. El editor Simon Tugwell, OP, escribió una larga y documentadísima introducción a su traducción de textos escogidos, que sirve para corregir muchos datos inexactos de la vida del Aquinate. En este mismo año, el teólogo católico Otto Hermann Pesch, profesor en la Facultad de Teología evangélica de Hamburgo, publicó *Thomas von Aquin. Grenze und Grösse mittelalterli Theologie*[24], obra menos rigurosa por expresar su enfoque personal desde el ámbito del diálogo entre católicos y luteranos. Su traducción española[25] apareció en 1992. Algo parecido ocurre con la obra *The thought of Thomas Aquinas*[26], de Brian Davies, que le interesa mostrar la posibilidad del diálogo con la cultura moderna.

Uno de los estudios biográficos mejor documentados es el del dominico francés, profesor en Friburgo, Jean-Pierre Torrell, titulado *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*[27]. Antes de la aparición de este libro, ya había publicado en 1991 el extenso y excelente artículo «Tomas d'Aquin (saint)», en *Dictionnaire de spiritualité*[28]. Poco después, Abelardo Lobato publicó el artículo «Introduzione allo studio della vita e delle opere di san Tommaso d'Aquino»[29].

[19] ÍD., *Introducción a Tomás de Aquino. Biografía, obras, autoridad doctrinal* (BAC, Madrid 1975).
[20] M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (J. Vrin, París 1950).
[21] J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino: his life, thought, and works* (Doubleday, Nueva York 1974; ed. corr. y aum.: The Catholic University of America, Washington ²1974).
[22] ÍD., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina* (Eunsa, Pamplona 1994).
[23] S. TUGWELL, OP (ed.), *Albert and Thomas. Selected writings* (Mahwah, Nueva York 1988).
[24] O. H. PESCH, *Thomas von Aquin. Grenze und Grösse mittelalterlicher Theologie* (Matthias-Grünewald, Mainz 1988).
[25] ÍD., *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval* (Herder, Barcelona 1992).
[26] B. DAVIES, *The thought of Thomas Aquinas* (Clarendon Press, Oxford 1992).
[27] J. P. TORRELL, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre* (Cerf, París 1993).
[28] ÍD., «Tomas d'Aquin (saint)», en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique,* XV (Beauchesne, París 1991) cols.718-773.
[29] A. LOBATO, «Introduzione allo studio della vita e delle opere di san Tommaso d'Aquino»: *Studi. Istituto San Tommaso* 1 (1994) 81-113.

En los últimos años, parece ser que se ha suscitado de nuevo el interés por la vida de santo Tomás. En España, apareció la traducción de la obra *Santo Tommaso d'Aquino*[30] del profesor de la Pontificia Università S. Tommaso (Angelicum) y de la Pontificia Università Lateranense, y director de la edición Marietti de la *Opera omnia* de santo Tomás de Aquino, Raimondo Spiazzi, OP (1918-2002). El dominico Aristónico Montero tradujo la tercera edición de la obra[31], publicada en 1995, que apareció en 2004. En una cuidada edición, con una extensa parte gráfica sobre las principales pinturas del santo, la obra lleva por título *Santo Tomás de Aquino. Biografía documentada de un hombre bueno, inteligente, verdaderamente grande* [32].

Al año siguiente, apareció otra traducción de una obra más breve, *Santo Tomás de Aquino*[33], del dominico francés Michel de Paillerets. Antes ya se había publicado otra obra de similares características de Abelardo Lobato, OP y José A. Martínez Puche, titulada *Tomás de Aquino, el santo, el maestro*[34].

Recientemente, el profesor José Egido Serrano ha escrito *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo*[35], una extensa biografía valorativa de la vida y de toda la obra del Aquinate. Más concisa y menos extensa es la biografía divulgativa *Santo Tomás de Aquino. El oficio de sabio*[36], de Eudaldo Forment, que apareció en 2007. Su intento de emprender un enfoque metodológico riguroso, que desemboque en una clara y amena exposición, ha sido asumido en la presente obra. Muchas de sus páginas pueden considerarse su continuación y desarrollo, e incluso su ampliación con extensas referencias a personajes, sobre todo de la Orden dominicana, que guardan relación con santo Tomás. La última justificación de esta nueva biografía está en las siguientes palabras atribuidas a otro gran santo: «Los libros no se terminan: se interrumpen»[37].

El autor, sin embargo, está también convencido de que nunca se escribirá la biografía que merece santo Tomás porque, como se ha dicho, es «el más santo de los santos y el más sabio de los sabios»[38]. No obstante, con el intento de que el Aquinate sea más conocido, y aprovechando todas las investigaciones históricas precedentes, se ha escrito esta nueva biografía. Se ha procurado no seguir la mera actitud científica y crítica de las biografías actuales, quizá demasiado fría y objetiva, en su intento de imparcialidad; ni tampoco la actitud hagiográfica medieval, que tanto insistía en los milagros, en su intento educativo moral y religioso. Se ofrecen todos los datos que han llegado hasta nuestros días, tanto los hechos naturales como los que no lo son, los llamados «sobrenaturales», y se deja al lector que se forme su propio juicio.

Además, se ha procurado presentar a santo Tomás en el contexto religioso, político y cultural de su época. Asimismo, se estudian los personajes históricos más importantes de ella e incluso de otras relativamente cercanas, con preferencia por los relacionados directa e indirectamente con la vida del Aquinate. Se intenta ofrecer así una visión completa de un hombre excepcional y de su siglo, el XIII, tan importante en la historia de la cultura occidental, y no sólo desde los personajes y hechos que los posibilitaron, sino también su proyección inmediata en el siglo siguiente.

También se han estudiado y valorado la vida y las obras de santo Tomás desde sus mismas doctrinas. No se expone, para ello, la síntesis filosófica-teológica tomista, ni total ni parcialmente. Únicamente se indican sus grandes líneas y sobre todo aquellas enseñanzas éticas, antropológicas y teológicas que permiten una mejor comprensión de su trayectoria vital. Podría decirse que el libro es una biografía tomista de santo Tomás. Esta novedad en la manera de considerar su vida queda ya justificada por la primera conclusión que se obtiene: lo que enseñó, lo vivió.

Desde esta metodología integral que tiene presente la dimensión histórica, filosófica, teológica, religiosa y hasta la mística, y que se apoya en la misma doctrina tomista, pueden quedar más clarificados algunos sucesos de la vida de santo Tomás. Incluso permite aventurar hipótesis más seguras sobre dos de los principales misterios de su biografía: el de su enfermedad y el de su muerte.

Por encima de estas ventajas de orden teórico puede tener otra práctica: una visión del santo que motive, aliente y conforte a la búsqueda de lo que es auténticamente verdadero, bueno y hasta bello. Mover, en definitiva, a imitar a santo Tomás y acudir a su intercesión. Éste es el sentido, profundo y permanente, fruto que le ha producido al autor durante los varios años de preparación de este libro, y que desea para todo lector del mismo. Ésta ha sido la razón principal, por no decir la única, de escribirlo y que compensará el esfuerzo y el atrevimiento de desvelar en parte una vida tan rica en dones naturales y sobrenaturales como fue la de santo Tomás de Aquino.

[30] R. SPIAZZI, OP, *Santo Tommaso d'Aquino* (Idea, Roma 1974).

[31] ÍD., *San Tomasso d'Aquino. Biografia documentada* (Studio Domenicano, Bolonia ³1995).

[32] ÍD, *Santo Tomás de Aquino. Biografía documentada de un hombre bueno, inteligente, verdaderamente grande* (Edibesa, Madrid 2004).

[33] M. DE PAILLERETS, *Santo Tomás de Aquino* (San Pablo, Madrid 2005).

[34] A. LOBATO – J. A. MARTÍNEZ PUCHE, *Tomás de Aquino. El santo, el maestro* (Edibesa, Madrid 2001).

[35] J. EGIDO SERRANO, *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo. Una biografía* (Encuentro, Madrid 2006).

[36] E. FORMENT, *Santo Tomás de Aquino. El oficio de sabio* (Ariel, Barcelona 2007).

[37] «Somos conscientes, como recordaba san José María Escrivá de Balaguer a algunos hijos suyos tentados de perfeccionismo, de que "los libros no se terminan: se interrumpen"» (V. MESSORI, *Hipótesis sobre María. Hechos, indicios, enigmas* [Libros Libres, Madrid 2007] 441).

[38] Cf. S. RAMÍREZ, *Introducción a Tomás de Aquino*, o.c., 213. Podría también decirse que, por lo mismo, es «el más santo de los sabios y el más sabio de los santos».

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

1. **Obras de Santo Tomás**

a) *Ediciones de las obras completas*

— PIANA, *Divi Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Ordini Praed., Opera omnia, Gratiis priviligiisque Pii V pontificis maximi typis excussa,* 18 vols. (Iulium Accoltum, Roma 1570-1571).
— VENECIA (primera), *Divi Thomae Aquinatis... Opera omnia ad ejemplar Romanae impressionis restituta,* 8 vols. (Dominicum Nicolinum & Socios, Venecia 1592-1594).
— AMBERES, *Divi Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Opera omnia ad fidem vetustissimorum codicum manuscriptorum et editorum emendata aucta et cum exemplari romano collata...* 18 vols. (Amberes, 1610-1612).
— PARÍS (primera): *Sancti Thomae Aquinatis ex Ordine Praedicatorum quinti Ecclesiae Doctoris, Opera omnia ad fidem vetustissimorum codicum mss. et editorum emendata..., nunc primum in Galliis prodeunt,* 23 vols. (Societatem Bibliopolarum, París 1660).
— PARMA, *S. Thomae Aquinatis, doctoris Angelici, Opera omnia, ad fidem optimarum editionum accurate recognita,* 25 vols. (Typis Petri Fiaccadori, Parma 1852-1872).
— PARÍS (segunda, conocida como «Edición Vivès»): *Doctoris Angelici, Divi Thomae Aquinatis... Opera Omnia, sive antehac excussa, sive etiam anecdota..., notis historicis, cristicvis, philosophicis...,* 34 vols. (Ludovicum Vivès, París 1871-1880; ²1889-1890).
— LEONINA, *Sancti Thomae de Aquino, Opera omnia, iussi impensaque Leonis XIII P. M. Edita* (Editori de San Tommaso. Ad Santae Sabiane, Roma 188s. (Desde que en 1880 el papa León XIII ordenó la nueva edición crítica de las obras completas de Santo Tomás, van publicadas ya más de la mitad de las mismas).
— TAURINENSIS, ediciones manuales de Marietti (Turín-Roma).
— PARMA (reimpresión), *Opera omnia* (Musurgia Press, Nueva York 1948-1950).
— BUSA, R., *Opera Omnia, ut sunt in Indice thomistico, additis 61 acriptis ex aliis medii aevi auctoribus, curante Roberto Busa,* SJ (Frommann Verlag Günter Holzboog KG, Stuttgart-Bad Constatt 1980).
— ALARCÓN, E., *S. Thomae de Aquino Opera omnia* (Corpus Thomisticum, Pamplona 2000s.: http://www.unav.es/filosofia/ALARCON/.
— BERGAMO, P. DE, *In opera Sancti Thomae Aquinatis index seu Tabula aurea eximii doctoris F. Petri de Bergomo* (Ed. Paulinae, Roma 1960).

b) *Selección de obras de Santo Tomás en español*

— *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles,* trad. A. Mallea; estudio preliminar y notas C. A. Lértora Mendoza (PMR, 9; Eunsa, Pamplona 2000).
— *Comentario a la Física de Aristóteles,* trad., estudio preliminar y notas C. A. Lértora (PMR, 21; Eunsa, Pamplona 2001).
— *Comentario a la Política de Aristóteles* (Tomás de Aquino y Pedro de Alvernia), trad. de A. Mallea (PMR, 22; Eunsa, Pamplona ²2001).
— *Comentario a los Analíticos posteriores de Aristóteles,* intr., trad. y notas de A. Mallea y M. Daneri-Rebok (PMR, 33; Eunsa, Pamplona 2002).

— *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* ed. de J. Cruz Cruz (PMR, 35-44; Eunsa, Pamplona 2002-2008). I/1: *El misterio de la Trinidad* (2002); I/2: *Nombres y atributos de Dios* (2004); II/1: *La creación* (2005); II/2: *El libre arbitrio y el pecado* (2008). En preparación: III/1: La encarnación del verbo y la redención; III/2: *Las virtudes de Cristo y en los fieles. Los mandamientos;* IV/1: *Los sacramentos: Bautismo, Confirmación y Eucaristía;* IV/2: *Penitencia. Extremaunción;* IV/3: *Orden. Matrimonio;* IV/4: *Postrimerías.*
— *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles,* intr., trad. y ed. de J. Morán (CAF, 112; Pamplona 2000).
— *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles,* trad. y ed. de J. Morán, Pamplona (CAF, 68, Pamplona 1999).
— *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles,* prol., trad. y ed. de J. Morán (CAF, 69; Pamplona 1999).
— *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles,* prol., trad. y ed. de J. Morán (CAF, 70; Pamplona 1999).
— *Comentario al libro X de la Metafísica de Aristóteles,* prol., trad. y ed. de H. Velázquez Fernández (CAF, 63; Pamplona 1998).
— *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles,* trad. y notas de J. Morán (CAF, 154; Pamplona, 2002).
— *Comentario al libro de Aristóteles sobre el cielo y el mundo,* intr. y trad. anotada de J. Cruz Cruz (PMR, 34; Eunsa, Pamplona 2002).
— *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación,* trad. e intr. M. Skarica; est. preliminar y notas J. Cruz Cruz (PMR, 5; Eunsa, Pamplona 1999).
— *Comentarios a los libros de Aristóteles Sobre el sentido y lo sensible y Sobre la memoria y la reminiscencia,* intr. y trad. anotada de J. Cruz Cruz (PMR, 15; Eunsa, Pamplona 2001).
— *Compendio de teología,* est. preliminar, trad. y notas por J. I. Saranyana y J. Restrepo Escobar (Rialp, Madrid 1980).
— *Cuestiones disputadas sobre el mal,* pres., trad. y notas E. Téllez Maqueo, intr. M. Beuchot (Eunsa, Pamplona 1997).
— *Cuestiones disputadas sobre el alma,* trad. y notas E. Téllez Maqueo, estudio preliminar y rev. J. Cruz Cruz (PMR, 3; Eunsa, Pamplona 1999).
— *Cuestiones disputadas sobre las virtudes en general,* est. preliminar, trad. y notas de L. E. Corso de Estrada (PMR, 12; Eunsa, Pamplona 2000).
— *De veritate, 2. La ciencia de Dios,* trad. de A. L. González, Pamplona (CAF, 108; Pamplona 2000).
— *De veritate, 4. Acerca del Verbo,* intr. y trad. de M. J. Soto Bruna (CAF, 127; Pamplona 2001).
— *De veritate, 5. La providencia,* trad. de A. L. González (CAF, 114; Pamplona 2000).
— *De veritate, 6. La predestinación,* trad. de A. L. González (CAF, 119; Pamplona 2000)
— *De veritate, 7. El libro de la vida,* trad. de A. Luis González (CAF, 156; Pamplona 2002).
— *De veritate, 8. El conocimiento de los ángeles,* trad. de A. L. González y J. F. Sellés (CAF, 161; Pamplona 2003).
— *De veritate, 10. La mente,* trad. de A. L. González, Pamplona (CAF, 142; Pamplona 2001).
— *De veritate, 12. Sobre la profecía,* trad. y notas de Ezequiel Téllez (CAF, 129; Pamplona 2001).
— *De veritate, 13. Tratado sobre el arrebato místico,* intr., trad. y notas de E. Téllez (CAF, 89; Pamplona 1999).
— *De veritate, 14. La fe,* intr., trad. y notas de S. Gelonch y S. Argüello (CAF, 147; Pamplona 2001).

— *De veritate, 15. Acerca de la razón superior e inferior,* intr., trad. y notas de A. M. González (CAF, 87; Pamplona 1999).
— *De veritate, 16 y 17. La sindéresis y la conciencia,* intr., trad. y notas A. M. González (CAF, 61; Pamplona 1998).
— *De veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia,* intr., trad. y notas J. I. Murillo (CAF, 186; Pamplona 2006).
— *De veritate, 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte,* intr., trad. y notas de J. I. Murillo (CAF, 91; Pamplona 1999).
— *De veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo,* intr., trad. y notas de L. F. Mateo Seco (CAF, 159; Pamplona 2003).
— *De veritate, 21. Sobre el bien,* intr., trad. y notas de J. F. Sellés (CAF, 78; Pamplona 1999).
— *De veritate, 22. El apetito del bien,* intr., trad. y notas de J. F. Sellés (CAF, 131; Pamplona 2001).
— *De veritate, 23. Sobre la voluntad de Dios,* intr., trad. y notas de M. S. Fernández García (CAF, 149; Pamplona 2001).
— *De veritate, 24. El libre albedrío,* intr., trad. y notas de J. F. Sellés (CAF, 165; Pamplona 2003).
— *De veritate, 25. Acerca de la sensualidad,* Intr., trad. y notas de J. F. Sellés (CAF, 121; Pamplona 2001).
— *De veritate, 26. Las pasiones del alma,* intr., trad. y notas de J. F. Sellés (CAF, 111; Pamplona 2000).
— *De veritate, 29. La gracia de Cristo,* intr., trad. y notas de C. González-Ayesta (CAF, 190; Pamplona 2006).
— *De potentia Dei, 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad,* intr., trad. y notas de E. Moros y L. Ballesteros (CAF, 124; Pamplona 2001).
— *De potentia Dei, 3. La creación,* intr., trad. y notas de A. L. González y E. Moros (CAF, 128; Pamplona 2001).
— *De potentia Dei, 5. La conservación,* intr., trad. y notas de Nicolás Prieto (CAF, 184; Pamplona 2006).
— *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad. Comentarios a la Cuestión I «De Veritate» y trad. castellana de la misma* (J. García López, Eunsa, Pamplona 1967).
— *El ente y la esencia,* trad., est. preliminar y notas de E. Forment (PMR, 25; Eunsa, Pamplona ²2006).
— *Exposición del «De Trinitate» de Boecio,* intr., trad. y notas de A. García Marques y J. A. Fernández (Eunsa, Pamplona 1986).
— *Exposición sobre el «Libro de las causas»,* intr., trad. y notas de J. Cruz Cruz (PMR, 10; Eunsa, Pamplona 2000).
— *La monarquía,* est. preliminar E. Forment, trad. y notas L. Robles y A. Chueca (Tecnos, Madrid 2007).
— *Opúsculos y cuestiones selectas,* ed. bilingüe promovida por los Superiores Provinciales Dominicos de las Provincias de España, coordinada por A. Osuna Fernández-Largo, 5 vols. (BAC, Madrid 2001-2008). I: *Filosofía, 1* (2001); II: *Filosofía, 2* (2003); III: *Teología, 1* (2004); IV: *Teología, 2* (2007); V: *Teología, 3* (2008).
— *Obras catequéticas: Sobre el Credo, Padrenuestro, Avemaría, Decálogo y los siete sacramentos,* est. preliminar y anotaciones de J. I. Saranyana (Eunate, Pamplona 1995).
— *Oraciones de Santo Tomás de Aquino,* trad. y ed. de R. T. Caldera y C. A. Casanova (Ed. ExLibris, Caracas 1997).
— *Las substancias separadas,* intr., trad. y notas de A. García Marqués y M. Otero (Nau Llibres, Valencia 1993).
— *Sobre el Verbo. Comentario al prólogo del Evangelio de San Juan,* intr., trad. y notas de J. F. Sellés (PMR, 73; Eunsa, Pamplona 2005).

— *Sobre la naturaleza de la materia,* intr., texto bilingüe y notas de P. Faitin (CAF, 115; Pamplona 2000).
— *Sobre el principio de individuación,* intr., texto bilingüe y notas de P Faitin; (CAF, 85; Pamplona 1999).
— *Suma teológica,* ed. bilingüe con texto de la ed. leonina, trad. y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos, presidida por F. Barbado Viejo, OP, intr. general de S. Ramírez, 16 vols. (BAC, Madrid 1947-1960).
— *Suma de teología,* ed. dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, 5 vols. (BAC, Madrid 1988-1994, [2]1997s.).
— *Suma contra los gentiles,* ed. bilingüe, con texto de la ed. leonina, dirigida por L. Robles Carcedo y A. Robles Sierra, introducciones por E. Forment Giralt, 2 vols. (BAC, Madrid [3]2007).

2. Fuentes biográficas

BERNARDO GUIDONIS, *Vita S. Thomae Aquinatis,* en D. PRÜMMER, OP (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis...,* o.c., *infra,* fasc. 3, 161-263.
— *Legenda sancti Thomae Aquinatis,* en A. FERRUA, OP (ed.), *S. Thomae Aquinatis fontes praecipuae,* o.c. *infra,,* 125-195.
CALO, P., *Vita S. Thomae Aquinatis,* en D. PRÜMMER, OP (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis...,* o.c., *infra,* fasc. 1, 17-55.
Chartularium universitas Parisiensis, ed. de H. Denifle y E. Chatelain, t.1 (Ex Typis Fratrum Delalain, París 1889; reimp. Culture et Civilisation, Bruselas 1964).
De canonizatione, en M.-H. LAURENT (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis,* o.c., *infra,* 511-532.
Documenta, en M.-H. LAURENT (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis,* o.c., *infra,* 531-677.
FERRUA, A., OP, (ed.), *S. Thomae Aquinatis fontes praecipuae* (Edizioni Domenicane, Alba 1968).
GERARDO DE FRACHET, *Dalle «Vitae Fratrum»,* § 186-189, en A. FERRUA, OP (ed.), *S. Thomae Aquinatis fontes praecipuae,* o.c. *supra,* 375-381.
— *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum,* en B. M. REICHERT, OP (ed.), *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica,* I (Typografia Polyglotta, Roma 1896).
GONZÁLEZ FUENTE, A., *La vida litúrgica en la Orden de Predicadores. Estudio en su legislación: 1216-1980* (Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum, Roma, 1981), 315.
GUILLERMO DE TOCCO, *Vita S. Thomae Aquinatis,* en D. PRÜMMER, OP (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis...,* o.c., *infra,* fasc. 2, 57-160.
— *Hystoria beati Thomae de Aquino,* en A. FERRUA, OP (ed.), *S. Thomae Aquinatis fontes praecipuae,* o.c. *supra,* 25-123.
LAURENT, M.-H. (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Notis historicis et criticis illustrati* (E. Privat-Libr. Saint-Thomas d'Aquin, Tolosa-Saint-Maximin 1925-1937).
LE BRUN-GOUANVIC, C., *Édition critique de «Ystoria sancti Thome de Aquino» de Guillaume de Tocco.* Tesis, 2 vols. (Université de Montréal, Montreal 1987).
— *«Ystoria Sancti Thome de Aquino» de Guillaume de Tocco (1323).* Ed. crítica, con texto en latín y estudio preliminar en francés (Studies and Texts, 127; Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1996).
Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica (Stuttgart-Lovaina-Roma 1896s).
— t. 3-4: *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum,* ed. de B. M. Reichert. 2 vols. (Typographia Polyglotta, Roma 1898-1899). I: *1220-1303;* II: *1304-1378*
— t. 20: *Acta Capitulorum Provincialium Provinciae Romanae (1243-1344),* ed. de T. K. Käppeli y A. Dondaine (Typographia Polyglotta, Roma 1941).

TOLOMEO DE LUCCA, *Historia ecclesiastica nova, lib. XXII c.17; lib. XXIII c.16,* en L. A. MURATORI (ed.), *Rerum italicarum scriptores,* XI (Milán 1724).
— *Historia ecclesiastica nova,* ed. crítica parcial en A. DONDAINE, «Les "Opuscula fratris Thomae" chez Ptolémée de Lucques»: *Annales Fratrum Praedicatorum* 31 (1961) 142-203.
— *Dalla «Historia ecclesiastica nova» e dagli «Annales»,* en A. FERRUA, OP (ed.), *S. Thomae Aquinatis fontes praecipuae,* o.c., *supra,* 351-373.
TOMÁS DE CANTIMPRÉ, *Dal «Bonum universale de apibus»,* § 190 (sobre Tomás de Aquino y su constancia y paciencia), en A. FERRUA, OP (ed.), *S. Thomae Aquinatis fontes praecipuae,* o.c., *supra,* 385-388.
— *Bonum universale de apibus, o milaculorum et exemplorum memorabilium sui temporis libri duo,* ed. de G. Colvenerius (Bellerus, Douai 1627).
Processus canonizationis S. Thomae, Neapoli, en M.-H. LAURENT (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis,* o.c., *supra,* 267-407.
Processus canonizationis sancti Thomae Aquinatis, Neapoli, en A. FERRUA, OP (ed.), *S. Thomae Aquinatis fontes praecipuae,* o.c., *supra,* 197-350.
Processus canonizationis S. Thomae, Fossae-Novae, en M.-H. LAURENT (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis,* o.c., *supra,* 411-510.
PRÜMMER, D., OP (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Notis historicis et criticis illustrati* (E. Privat, Tolosa 1911-1924).

3. Biografías y perfiles biográficos

a) *Bibliografía citada*

AA.VV., *Nueve personajes históricos* (Editorial OPE, Caleruega 1983) 19-53.
ALIGHIERI, P., *Comentum super poema Comedie Dantis: A critical edition of the third and final draft of Pietro Alighieri's «Commentary on Dante's "The divine comedy"»,* ed. de M. Chiamenti (Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe 2002; nueva ed.: University of NewYork, Nueva York 2003).
ANÓNIMO FLORENTINO, *Commento alla Divina Commedia,* ed. de P. Fanfani (G. Romagnoli, Bolonia 1866-1874).
ASÍS, Y. – THOUZELLIER, C. – FLICHE, A. *La cristiandad romana* (Edicep, Valencia, 1975).
BALMES, J., *El protestantismo comparado con el catolicismo,* en ÍD., *Obras completas,* IV (BAC, Madrid [2]1967).
BANDERA, A., «Eclesiología», en A. LOBATO, OP (dir.), *El pensamiento de santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy.* III. *El hombre, Jesucristo y la Iglesia* (Edicep, Valencia 2003) 345-742.
BENVENUTO RAMBALDI DE IMOLA, *Comentum super Dantis Alighieris Comoediam,* nunc primum integre in lucem editum, sumptibus Guilielmi Warren Vernon, curante Jacobo Philippo Lacaita, 5 vols. (G. Barbèra, Florencia 1887).
BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret* (La Esfera de los Libros, Madrid 2007).
— Carta enc. *Spe salvi* (30-11-2007): *AAS* 99 (2007) 985-1027.
BENSON, R. H., *Alba triunfante,* trad. R. D. Perés (Gustavo Gili, Barcelona 1916).
BOSSUET, J. B., *Sermones,* trad. S. Juan Arbó (Luis Miracle, Barcelona 1940).
BOULOGNE, CH. D., OP, *Saint Thomas d'Aquin ou le génie intelligent* (Nouvelles Éditions Latines, París [6]1968).
BOURKE, V. J. *Aquina' Search for Wisdom* (Bruce, Milwaukee 1965).
BUENAVENTURA (SAN), *Collationes in Hexaemeron o Iluminaciones de la Iglesia,* en ÍD., *Obras de San Buenaventura,* III (BAC, Madrid [2]1957).
BUTI, F. DA, *Commento sopra la Divina comedia di Dante Allighieri,* ed. de C. Giannini; intr. S. Centofanti, vol. II (Fratelli Nistri, Pisa 1858-1862).

CACOPARDO, R., *Se veramente Tommaso d'Aquino, come scrisse Dante fu assassinato* (Rizzoli, Roma 1995).
CALDERA, R. T. – CASANOVA, C. A. (eds.), *Oraciones de Santo Tomás de Aquino* (Editorial Ex Libris, Caracas 1997).
CARNEVALI, R., *Vita di S. Tommaso d'Aquino dell'ordine dei fratri predicatori, dottore della Chiessa, patrono delle scuole cattoliche* (Campitelli, Foligno 1885).
CARRO, V., «Santo Domingo de Guzmán. Fundador de la primera orden universitaria, apostólica y misionera»: *Ciencia Tomista* 220 (1946) 5-81; 221 (1946) 282-381.
CATALINA DE SIENA (STA.), *Obras. El diálogo,* intr., trad. y notas A. Morta (BAC, Madrid 1955).
CATURELLI, A., *Metafísica del trabajo* (Librería Huemul, Buenos Aires 1982).
CHENU, M. D., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (J. Vrin, París 1950).
— *Santo Tomás de Aquino y la teología* (Aguilar, Madrid 1962).
CHESTERTON, G. K., *San Francisco de Asís,* en *Obras completas,* IV (José Janés, Barcelona 1952) 357-473.
— *Santo Tomás de Aquino,* en *Obras completas,* IV (José Janés, Barcelona 1952) 927-1066.
CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la *professio fidei*» (29-6-1998), en ÍD., *Documentos 1966-2007* (BAC, Madrid 2008) 581-590.
CRAEMER-RUEGENBERG, I., *Alberto Magno,* trad. C. Gancho (Herder, Barcelona 1985).
DANTE ALIGHIERI, *Obras completas,* trad. N. González Ruiz (BAC, Madrid [5]2002).
— *Il codice cassinese della Divina commedia, per la prima volta letteralmente messo a stampa per cura dei monaci benedettini della badia di Monte Cassino* (Tip. di Monte Cassino, Monte Cassino 1865).
DAVIES, B., *The thought of Thomas Aquinas* (Clarendon Press, Oxford 1992).
DENZINGER, H. (ed.), *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Herder, Barcelona [3]1963).
DÍAZ PLAJA, F., *El español y los siete pecados capitales* (Círculo de Lectores, Barcelona 1992).
DOUAIS, C., *L'Inquisition. Ses origines, sa procédure* (E. Privat, París, 1906).
— *Les reliques de saint Thomas d'Aquin. Textes originaux* (Poussielque, París 1903).
EGIDO SERRANO, J., *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo. Una biografía* (Encuentro, Madrid 2006).
ESCALLADA TIJERO, A., OP, «Introducción a los "Tratados sobre la vida religiosa"», en S. TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas.* IV: *Teología (2)* (BAC, Madrid 2007).
EUGUI, J., *Mil anécdotas de virtudes* (Rialp, Madrid 2004).
FÁBREGA GRAU, A., *Historia de los concilios ecuménicos* (Balmes, Barcelona 1960).
FARRELL, W., OP, *Guía de la Suma teológica,* 7 vols., trad. J. Esteban Perruna (Palabra, Madrid 1982).
FERRUA, A., OP, *S. Thomae Aquinatis fontes praecipuae* (Ediciones Dominicanas, Alba 1968).
FILOCALO, A., «Intorno alla morte di S. Tommaso»: *Palestra del Clero* 11 (1932) 234-237.
FLICHE, A. – MARTIN, M. (dirs.), *Historia de la Iglesia,* 33 vols. (Edicep, Valencia 1974-1996).
FORCADA COMINS, V., OP, *Santo Tomás de Aquino. Biografía* (Provincia Dominicana de Aragón, Valencia 1993).
FORMENT, E., *Historia de la filosofía.* II. *Filosofía medieval* (Palabra, Madrid 2004).
— *Santo Tomás de Aquino. El oficio de sabio* (Ariel, Barcelona 2007).
— «Vida y obra», en S. TOMÁS DE AQUINO, *Vida, pensamiento y obra* (Planeta de Agostini, Barcelona 2007) 11-48.
FOSTER, K., *The life of Saint Thomas Aquinas* (Longmans-Gree, Londres 1959).

FRANCISCO DE ASÍS (SAN), *Escritos. Biografías. Documentos de la época* (BAC, Madrid [2]2006).
FUSTER PERELLÓ, S., *Timete Deum. El anticristo y el final de la historia según san Vicente Ferrer* (Ajuntament de Valencia. Delegació de Cultura, Valencia 2004).
GAGLIO, A., «Morì avvelenato l'Aquinate?»: *Palestra del Clero* 27 (1949) 268-270.
GALLÉN, J., «Les voyages de Diègue d'Osma», en R. CREYSTENS, OP – P. KÜNZLE, OP (eds.), *Xenia medii aevi historiam illustrantia, oblata Thomae Kaeppeli,* OP, I (Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1978) 73-83.
GALMÉS, L. – GÓMEZ, V. T. (eds.), *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento* (BAC, Madrid 1987).
GAMBRA, J. M., *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago Ramírez* (Eunsa, Pamplona 2002).
GARCÍA ÁLVAREZ, E., «La teología en el carisma dominicano»: *CTom* 367 (1985) 275-296.
GARCÍA CUADRADO, J. A., *Domingo Báñez (1528-1604): introducción a su obra filosófica y teológica* (CAF, 13; Eunsa, Pamplona 1999).
GARGANTA, J. M.ª DE, *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos. Su vida, su orden, sus escritos* (BAC, Madrid [2]1966).
GARGANTA, J. M.ª DE – FORCADA, F., *Biografía y escritos de san Vicente Ferrer* (BAC, Madrid 1956).
GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Las tres edades de la vida interior,* trad. L. de Sesma, 2 vols. (Palabra, Madrid [8]1995).
GIANNONE, P., *Istoria civile del Regno di Napoli,* VI (Lombardi, Nápoles 1865).
GLORIEUX, P., «Essai sur les commentaires scripturaires de saint Thomas et leur chronologie»: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 17 (1950) 237-266.
GRABMANN, M., *Santo Tomás de Aquino,* trad. S. Minguijón (Labor, Barcelona 1930).
GUALANDI, A. *Giacomo dalla Lana bolognese, primo commentatore della «Divina commedia» di Dante Alighieri. Notizie biografiche, con documenti* (Tip. Fava e Garagnani, Bolonia 1865).
GUARDINI, R., *El fin de los tiempos modernos. Ensayo de orientación,* trad. A. L. Bixio (Editorial Sur, Buenos Aires 1958).
HEFELE, J. – LECLERQ, H., *Histoire des conciles d'après les documents originaux,* 8 vols. (Letouzey et Ané, París 1907-1921).
IRABURU, J. M., *Hechos de los apóstoles de América* (Fundación Gratis Date, Pamplona 1999).
JACOBO DE AQUIS, *Chronicon imaginis mundi,* ed. de G. Avogadro, en *Historiae Patriae Monumenta. Scriptores III* (Augustae Taurinorum, Turín 1848) 1357-1626.
JACOBO DELLA LANA, *Comedia di Dante degli Allaghieri col Commento di Jacopo della Lana bolognese,* ed. de L. Scarabelli (Tipografia Regia, Bologna 1866-1867).
JOINVILLE, J., *Vida de sant Lluís, rei de França,* trad. E. Bagué (Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1987).
JÖRGENSEN, J., *Santa Catalina de Siena* (Editorial Voluntad, Madrid 1924).
JUAN DE LA CRUZ (SAN), *Obras completas* (BAC, Madrid [2]2002).
JUAN PABLO II, Carta ap. m. p. *Ad tuendam fidem* (18-5-1998): *AAS* 90 (1998) 458s.
— *Cruzando el umbral de la esperanza,* ed. de V. Messori (Plaza y Janés, Barcelona [4]1994).
LANDINO, Ch., *Commento della Divina Commedia,* en *Dante: con l'espositioni di Christoforo Landino et d'Alessandro Vellutello sopra la sua comedia dell'Inferno, del Purgatorio, e del Paradiso; con tauole argomenti, ed allegorie, e riformato, riueduto, e ridotto alla sua vera lettura, per Francesco Sansovino Fiorentino* (Giouambattista M. Sessa e fratelli [2]1578).
LAURENT, M. H., «Un légendier dominicain peu connu»: *Analecta Bollandiana* 58 (1940) 28-47.
LE BRUN-GOUANVIC, C., *Édition critique de «Ystoria sancti Thome de Aquino» de Guillaume de Tocco.* Tesis, 2 vols. (Université de Montréal, Montreal 1987).

— *«Ystoria Sancti Thome de Aquino» de Guillaume de Tocco (1323).* Ed. crítica, con texto en latín y estudio preliminar en francés (Studies and Texts, 127; Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1996).
LEWIS, C. S., *Esa horrible fuerza,* trad. E. E. Gandolfo (Encuentro, Madrid 1994).
— *Lejos del planeta silencioso,* trad. M. Barrera (Encuentro, Madrid 1994).
— *El problema del dolor,* trad. J. L. del Barco (Rialp, Madrid [4]1997).
LLORCA, B. – GARCÍA-VILLOSLADA, R. – MONTALBÁN, J., *Historia de la Iglesia católica en sus cuatro grandes edades* (BAC, Madrid): I. *Edad Antigua* ([7]2005); II. *Edad Media* ([6]2003); III. *Edad Nueva* ([5]2005); IV. *Edad moderna* ([5]2004).
LOBATO, A., «Introducción a "De la unidad del entendimiento"», en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas,* I: *Filosofía (1)* (BAC, Madrid 2001) 97-112.
— «Introduzione allo studio della vita e delle opere di san Tommaso d'Aquino»: *Studi. Istituto San Tommaso* 1 (1994) 81-113.
— «Il rapporto medico-malato: la dimensione etica secondo san Tommaso», en ÍD. (ed.), *Etica dell'atto medico* (Studio Dominicano, Bolonia 1991) 11-41.
— *Santo Tomás de Aquino. «Maestro del humanismo cristiano» para el tercer milenio* (Celebraciones vivas de los santos y santas dominicos, 16; Burgos 1997).
— *Yo, Juan Macías, amigo de los pobres* (San Esteban, Salamanca 1999).
LÓPEZ MELÚS, R. M. «Nuestra Señora del Carmen», J. L. REPETO (ed.), *Año cristiano.* VI: *Julio* (BAC, Madrid 2005) 442-452.
MACÍAS, J. M., *Santo Domingo de Guzmán. Fundador de la Orden de Predicadores* (BAC, Madrid 1979).
MANDONNET, P. (ed.), *Mélanges thomistes* (Bibliothèque thomiste, 3; J. Vrin, París 1923).
MARÍN-SOLA, F., «Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina»: *CTom* 99 (1926) 321-397.
— «Respuesta a algunas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina»: *CTom* 97 (1926) 5-74.
— «El sistema tomista sobre la moción divina»: *CTom* 94 (1925) 5-54.
MOIRAGHI, P., *La morte di S. Tommaso d'Aquino e Carlo d'Angio. Note storico-critiche* (Roma 1885).
MONFORTE REVUELTA, J. M., *San Vicente Ferrer. La misericordia de Dios y la salvación del hombre. Sermones entre 1411-1413* (Edicep, Valencia 2007).
MONLAUR, R., *Alain y Vanna,* trad. A. Ruiz (Gustavo Gili, Barcelona 1913).
MONTALEMBERT, CONDE DE (CH. R. FORBES), *Los monjes de Occidente desde san Benito hasta san Bernardo,* 2 vols. (Luis Tasso, Barcelona 1874).
MORTIER, E., *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs,* 8 vols. (Picard, París 1903-1929).
MURATORI, L. A. (ed.), *Rerum italicarum scriptores,* XI (Milán 1724; reimp. anast.: A. Forni Editore, Sala Bolonese, BO 1978).
L'ottimo commento della Divina commedia. Testo inedito d'un contemporaneo di Dante citato dagli accademici della Crusca, 3 vols. (N. Capurro, Pisa 1827-1829; reimp. con prefacio de F. Mazzoni; ed. de A. Torri [Arnaldo Forni Ed., Bolonia 1995]).
PAILLERETS, M. DE, *Santo Tomás de Aquino* (San Pablo, Madrid 2005).
PEIRCE, J., *G. K. Chesterton. Sabiduría e inocencia* (Encuentro, Madrid 1998).
PERA, C., OP, «Il sacro cingolo di S. Tommaso d'Aquino», en S. SZABÓ (ed.), *Xenia thomistica.* 3: *Tractatus historico-critico continens* (Typis Polyglottis Vaticanis, Roma 1925).
PERO-SANZ, J. M., *San Nicolás. De obispo a Santa Claus* (Palabra, Madrid 2002).
PESCH, O. H. *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval* (Herder, Barcelona 1992).
PETITOT, L. H., *La vida integral de santo Tomás de Aquino* (CEPA, Buenos Aires 1941); tít. orig.: *Saint Thomas d'Aquin: la vocation, l'oeuvre, la vie spirituelle* (Revue des Jeunes, París 1923).

PHILIPON, M. M., OP, *Los dones del Espíritu Santo* (Balmes, Barcelona 1966).
PIZZUTI, M., «Per una interpretazione storicizzata di Tommaso d'Aquino. Senso e limine di una prospectiva»: *Sapienza* 29 (1976) 429-464.
PONTIFICIA ACCADEMIA ROMANA DI S. TOMMASO, *S. Tommaso filosofo. Ricerche in occasione dei due centenari accademici,* ed. de A. Piolanti (Líbreria Editrice Vaticana, Roma 1995).
PRÜMMER, D. (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Notis historicis et criticis illustrati,* 6 fasc. (E. Privat-Libr. Saint-Tahomas d'Aquin, Tolosa-Saint-Maximin 1912-1937).
RAIMUNDO DE CAPUA (BTO.), *S. Catalina de Siena,* trad. A. Vicens (La Hormiga de Oro, Barcelona 1993).
RAMÍREZ, S., *Introducción a Tomás de Aquino. Biografía, obras, autoridad doctrinal* (BAC, Madrid 1975).
— «Introdución general», en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica,* I (BAC, Madrid [3]1964) 1-224.
RATZINGER, J., «Comentario teológico al tercer secreto de Fátima» (26-6-2000), en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El mensaje de Fátima. Textos de la tercera parte del secreto* (cf. *www.vatican.va).*
— *Mirar a Cristo,* trad. X. Serra (Edicep, Valencia [2]2005).
RAYMOND, M., OCSO, *La familia que alcanzó a Cristo,* trad. F. Ximénez de Sandoval (Studium, Madrid [4]1971).
— *Tres monjes rebeldes,* trad. I. Giménez Bustamante (Difusión, Buenos Aires [3]1952).
RONCHEY, S., «San Tommaso. Un omitido politico? Dante ne era certo»: *La Stampa* (9-8-2006) 27.
ROSSI-CASÈ, L. *Studio di maestro Benvenuto da Imola, commentatore dantesco* (Gasperini Editori, Pergola 1889).
ROYO MARÍN, A., *Teología de la perfección cristiana* (BAC, Madrid [12]2008).
— *La Virgen María. Teología y espiritualidad marianas* (BAC, Madrid [2]1997).
SALVADOR Y CONDE, J., *Epistolario de santa Catalina de Siena. Espíritu y doctrina,* 2 vols. (San Esteban, Salamanca 1982).
SÁNCHEZ, M., «Cómo y de qué murió Santo Tomás de Aquino»: *Studium* 16 (1976) 369-403.
— «¿Murió envenenado santo Tomás de Aquino?»: *Studium* 16 (1978) 3-37.
SANTACOMBA, C., «Dissertazione histórico-critica sulla morte di Tommaso d'Aquino, recitata nella Chiesa del Ven. Convento di S. Cita, dei RR. PP. Predicatori, secondo l'anno costume dell'Accademia del Buon gusto, in Gennaio 1774 da Carlo Santacolomba del Buon Pastore», en *Opuscoli di autori siciliani,* XVIII (Stamperia Reale, Palermo 1777) 121-151.
SPIAZZI, R., OP, *Santo Tommaso d'Aquino* (Idea, Roma 1974). Trad. española: *Santo Tomás de Aquino. Biografía documentada de un hombre bueno, inteligente, verdaderamente grande* (Edibesa, Madrid 2004).
TERÁN, S., *Santo Tomás, poeta del Santísimo Sacramento* (Universidad del Norte «Santo Tomás de Aquino», San Miguel de Tucumán 1979).
TERESA DE JESÚS (STA.), *Moradas del castillo interior,* en *Obras completas,* ed. de Efrén de la Madre de Dios y O. Steggink (BAC, Madrid [9]2006) 469-583.
TOMÁS DE CANTIMPRÉ, *Bonum universale de apibus, o milaculorum et exemplorum memorabilium sui temporis libri duo,* ed. de G. Colvenerius (Bellerus, Douai 1627).
TORRAS Y BAGES, J., *Obres completes,* I-VII (Editorial Ibérica, Barcelona 1913-1915); VIII-X (Foment de Pietat Catalana, Barcelona 1925-1927).
TORRELL, J.-P., *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre* (Cerf, París 1993). Trad. española: *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Eunsa, Pamplona 2002).

TUGWELL, S., OP, (ed.), *Albert and Thomas. Selected writings* (Mahwah, Nueva York 1988).
UCELLI, P. A., *Il B. Gregoriano X, il concilio di Lione II e S. Tommaso d'Aquino, con un esame critico delle varie opinione intorno la morte del Dottore Angelico* (Roma 1859-1860).
UNDSET, S., *Santa Catalina de Siena* (Encuentro, Madrid 1999).
VARRINI, G., *Sopra il commento alla Divina commedia di Iacopo della Lana, bolognese* (C. Ramazzotti, Bolonia 1865).
VERDAGUER, J., *Obres completes* (Editorial Selecta, Barcelona [5]1976).
VERNON, W. W., *Readings on the Purgatorio of Dante, chiefly based on the commentary of Benvenuto de Imola,* intr. de D. Church, 2 vols. (Macmillan, Nueva York [2]1907).
VILLANI, G., *Villani's Chronicle: being selections from the first none books of «The Croniche Fiorentine» of Giovanni Villani,* ed. de P. H. Wicksteed, trad. R. E. Selfe (A. Constable & Co., Londres [2]1906).
WALZ, A., *Tommaso d'Aquino. Studi biografici sul Dottore Angelico* (PUST, Roma 1945).
WALZ, A. – NOVARINA, P., *Saint Thomas d'Aquin* (Publications Universitaires, Lovaina 1962).
WEISHEIPL, J. A., *Friar Thomas d'Aquino: his life, thought and works* (Doubleday, Nueva York, 1974; ed. corr. y aum.: The Catholic University of America, Washington [2]1974). Trad. española: *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina* (Eunsa, Pamplona 1994).
XIBERTA, B. M., OC, «Adnotationes circa statum quaestiones de sacro Scapulari»: *Analecta Ordinis Carmelitana* 10 (1939-1940) 239-534.
— *De visione Sancti Simonis Stock* (Curia Generalizia O. Carm., Roma 1959).

b) *Selección bibliográfica*

AA.VV., *Santo Tomás de Aquino, hoy* (Speiro, Madrid 1974).
AA.VV., *Sanctus Thomas de Aquino Doctor Hodiernae Humanitatis. Miscellanea offerta dalla Società Internazionale Tommaso d'Aquino al suo Direttore Prof. Abelardo Lobato, O.P. per il suo LXX genetliaco a cura di Daniel Ols, O.P.* (Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1995).
AA.VV., *Veritas et Sapientia. En el VII Centenario de Sto. Tomás de Aquino* (Pamplona, Eunsa, 1975).
ALMEIDA, E., *Estudios sociales y políticos según Sto. Tomás de Aquino* (Editorial Delta, Quito 1994).
ACOSTA LÓPEZ, M., *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (Eunsa, Pamplona 2000).
AERTSEN, J. A., *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino* (Eunsa, Pamplona 2003).
ALVIRA, R., *¿Qué es la libertad?* (Magisterio Español, Madrid 1976).
— *Reivindicación de la voluntad* (Eunsa, Pamplona 1988).
ALVIRA, R. (ed.), *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles* (Rialp, Madrid 1990).
AMELA, J., *Santo Tomás de Aquino. Iniciación al estudio de su figura y obra* (EPESA, Madrid, 1945).
ARANGUREN, J., *El lugar del hombre en el Universo. «Anima forma corporis» en el pensamiento de santo Tomás de Aquino* (Eunsa, Pamplona 1997).
BATAILLON, L. J., «Les crises de l'Université de Paris d'après les sermons universitaires»: *Miscellanea Mediaevalia* 10 (1976) 155-169.
BEUCHOT, M., *Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino* (UNAM, México 1992).

— *Los principios de la filosofía social de santo Tomás* (IMDOSOC, México 1989).
BOFILL, J., *La escala de los seres, o el dinamismo de la perfección* (Publicaciones Cristiandad, Barcelona 1950).
— *Obra filosófica* (Ariel, Barcelona 1967).
BOSCH, M., *Metafísica de la intencionalidad* (PPU, Barcelona 1997).
BOURKE, V. J., *Aquina' Search for Wisdom* (Bruce, Milwauke, 1965).
BURGOS, J. M., *La inteligencia ética. La propuesta de Jacques Maritain* (Peter Lang, Berna 1995).
CALDERA, R. T., *La primera captación intelectual* (CAF, 81; Eunsa, Pamplona 1999).
— *Sobre la naturaleza del amor* (CAF, 80; Eunsa, Pamplona 1999).
CANALS VIDAL, F., «Actualidad teológica de santo Tomás»: *Verbo* 141-142 (1976) 127-150.
— *Cuestiones de fundamentación* (Publicaciones de la Universidad de Barcelona 1981).
— *Historia de la filosofía medieval* (Herder, Barcelona 1980).
— «El "lumen intellectus agentis" en la ontología del conocimiento de santo Tomás»: *Convivium* 1 (1956) 99-116.
— *Para una fundamentación de la metafísica* (Publicaciones Cristiandad, Barcelona 1968).
— *Sobre la esencia del conocimiento* (PPU, Barcelona 1987).
— *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador* (Scire, Barcelona 2004).
CARDONA, C., *Ética del quehacer educativo* (Rialp, Madrid 1990).
— *Metafísica del bien y del mal* (Eunsa, Pamplona 1987).
— *Olvido y memoria del ser* (Eunsa, Pamplona 1998).
CASTAGNOLI, P., «Regenta tomística. Saggio di cronología della vita e scritti di S. Tommaso»: *Divus Thomas* 4 (1927) 704-724; 5 (1928) 110-125, 249-268; 6 (1929) 57-66, 444-458.
CATURELLI, A., *Lecciones de metafísica* (Universidad de Córdoba, Argentina 1964).
— *La libertad* (Centro de Estudios Filosóficos, Córdoba, Argentina 1997).
CHENU, M. D., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (J. Vrin, París [4]1984).
CHESTERTON, G. K., *Santo Tomás de Aquino,* en *Obras completas,* IV (José Janés, Barcelona 1952) 927-1066.
CLAVELL, L., *El nombre propio de Dios según santo Tomás de Aquino* (Eunsa, Pamplona 1980).
— *Metafisica e libertà* (Armando Editore, Roma 1996).
COFFEY, R. M., *The man from Rocca Secca* (Bruce, Milwauke 1944).
COLLADO, S., *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (CAF, 162; Eunsa, Pamplona 2003).
COLLIN, E., *Manual de filosofía tomista* (Luis Gili, Barcelona 1950).
CONGAR, Y.-M., «Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII[e] et le début XIV[e]»: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 28 (1961) 34-151.
CRAEMER-RUEGENBERG, I., *Alberto Magno* (Herder, Barcelona 1985).
CRUZ CRUZ, J., *Ontología del amor en Tomás de Aquino* (CAF, 31; Eunsa, Pamplona 1996).
DELARUELLE, E., «La translation des reliques de saint Thomas d'Aquin à Toulouse (1369) et la politique universitaire d'Urbain V»: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 56 (1955) 129, 146.
DERISI, O. N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral* (CSIC, Madrid [4]1969).
— *Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual* (UCA, Buenos Aires 1975).
DESTREZ, J., «Les disputes quodlibétiques de saint Thomas d'après la tradition manuscrite», en *Mélanges thomistes* (J. Vrin, París 1923) 49-108.
— *Études critiques sur les oevres de Saint Thomas d'Aquin d'après la tradition manuscrite* (J. Vrin, París 1933).

DÍAZ TORRES, J. M., *Filosofía de la libertad* (Club Universitario, San Vicente, Alicante 2006).
DONDAINE, A., «La lettre de saint Thomas à l'abbé du Montcassin», en A. A. MAURER (ed.), *Saint Thomas Aquinas, 1274-1974: Commemorative studies* (Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1974) 87-108.
— *Les secrétaires de S. Thomas* (Commissio Leonina, Roma 1956).
DOUALA, C., *Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des Frères Prêcheurs au treizième et au quatorzième siècle, 1216-1342* (A. Picard-E. Privat, París-Toulouse 1884).
ELDERS, L. J., «Averroes et saint Thomas d'Aquin»: *Doctor Communis* 45 (1992) 46-56.
— *Santo Tomás de Aquino hoy y otros estudios* (Sociedad Tomista Argentina, Buenos Aires 1989).
— *Sobre el método en santo Tomás de Aquino* (Sociedad Tomista Argentina, Buenos Aires 1992).
FABRO, C., *Dios. Drama del hombre y misterio de Dios* (Rialp, Madrid 1977).
— *Dios. Introducción al problema teológico* (Rialp, Madrid 1961).
— *Introducción al tomismo* (Rialp, Madrid 1967).
FABRO, C. y otros, *Las razones del tomismo* (Eunsa, Pamplona 1980).
FAITANIN, P. S., *Introducción al «problema de la individuación» en Aristóteles* (CAF, 130; Eunsa, Pamplona 2001).
— *El individuo en Tomás de Aquino* (CAF, 138; Eunsa, Pamplona 2001).
— *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (CAF, 135; Eunsa, Pamplona 2001).
FARRELL, W., *Guía de la Suma teológica* (Madrid, Palabra 1982).
FORCADA, V., OP, *Santo Tomás de Aquino. Biografía* (Provincia Dominicana de Aragón, Valencia 1993).
FORMENT, E., *Dios y el hombre* (Casals, Barcelona 1987).
— *La filosofía de santo Tomás de Aquino* (Edicep, Valencia 2003).
— *Filosofía del ser* (PPU, Barcelona 1986).
— *Filosofía medieval* (Palabra, Madrid 2004).
— *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea* (Encuentro, Madrid 1998).
— *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de santo Tomás* (Fundación Gratis Date, Pamplona ²2006).
— *Introducción a la metafísica* (Ediciones de la Universidad de Barcelona 1984).
— *Lecciones de metafísica* (Rialp, Madrid 1992).
— *La persona humana*, en A. LOBATO (dir.), *El pensamiento de santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. I: *El hombre en cuerpo y alma* (Edicep, Valencia 1994) 683-954.
— *Persona y modo substancial* (PPU, Barcelona ²1984).
— *Personalismo medieval* (Edicep, Valencia 2002).
— *El problema de Dios en la metafísica* (PPU, Barcelona 1988).
— *Santo Tomás. Vida, pensamiento y obra* (Planeta De Agostini, Barcelona 2007).
— *Santo Tomás de Aquino. El oficio de sabio* (Ariel, Barcelona 2007).
— *Santo Tomás de Aquino. El orden del ser. Antología filosófica* (Tecnos, Madrid 2003).
— *Ser y persona* (Publicaciones de la Universidad de Barcelona ²1983).
— *Tomás de Aquino. El ente y la esencia* (Eunsa, Pamplona ²2006).
FORMENT, E. – MARTÍN, J. M. – PIÑERO, R., *Filosofía medieval cristiana en España* (Ed. Fernando Rielo, Madrid 1999).
FOSTER, K., *The life of Saint Thomas Aquinas. Bibliographical documents* (Longmans-Gree, Londres 1959).
GARCÍA ALONSO. L., *Ética o filosofía moral* (Editorial Diana, México 1995).
— *Filosofía de la eficacia* (Ediciones UCIME, México 1992).
GARCÍA DEL MURO, J., *Ser y conocer* (PPU, Barcelona 1992).

GARCÍA LÓPEZ, J., *El conocimiento filosófico de Dios* (Eunsa, Pamplona 1995).
— *Los derechos humanos en santo Tomás de Aquino* (Eunsa, Pamplona 1979).
— *Elementos de metodología de las ciencias* (CAF, 94; Eunsa, Pamplona 1999).
— *Fe y razón* (CAF, 88; Eunsa, Pamplona 1999).
— *Lecciones de metafísica tomista. Gnoseología. Principios gnoseológicos básicos* (Eunsa, Pamplona 1997).
— *Lecciones de metafísica tomista. Ontología. Nociones comunes* (Eunsa, Pamplona 1995).
— *Metafísica tomista (Ontología, gnoseología y teología natural)* (Eunsa, Pamplona 2001).
— *El sistema de las virtudes humanas* (Editora de Revista, México 1986).
— *Tomás de Aquino, maestro del orden* (Cincel, Madrid 1965).
— *Tomás de Aquino: la verdad y la falsedad. Selección de textos*, intr., trad. y notas (CAF, 19; Eunsa, Pamplona ³1999).
— *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino* (Eunsa, Pamplona 2003).
GARREAU, A., *San Alberto Magno* (Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1944).
GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Dios*. I: *Su existencia*. II: *Su naturaleza* (Palabra, Madrid 1977).
GELONCH, S. R. M., *Separatio y objeto de la metafísica en Tomás de Aquino* (Eunsa, Pamplona 2002).
GILSON, E., *Las constantes filosóficas del ser* (Eunsa, Pamplona 2005).
— *Elementos de filosofía cristiana* (Rialp, Madrid 1970).
— *El espíritu de la filosofía medieval* (Emecé, Buenos Aires, 1953).
— *La filosofía en la Edad Media* (Gredos, Madrid 1965).
— *El realismo metódico* (Encuentro, Madrid 1997).
— *Santo Tomás de Aquino* (Aguilar, Madrid 1944).
— *El ser y la esencia* (Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1948).
— *El tomismo* (Eunsa, Pamplona ⁶1978).
GIRAU, J., *Homo quodammodo omnia según santo Tomás de Aquino* (Estudio Teológico de San Ildefonso, Toledo 1995).
GLORIEUX, P., «Essai sur les commentaires scripturaires de saint Thomas et leur chronologie»: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 17 (1950) 237-266.
— *La Faculté des arts et ses maîtres au XIIIe siècle* (J. Vrin, París 1983).
— «Un maître polémiste: Thomas d'Aquin»: *Mélanges de Science Religieuse* 5 (1948) 153-174.
— *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIe siècle* (J. Vrin, París 1933).
GONZÁLEZ, A. L., *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino* (Eunsa, Pamplona ²1995).
— *Teología natura* (Eunsa, Pamplona 1985).
GONZÁLEZ, A. M., *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino* (Eunsa, Pamplona 1998).
GONZÁLEZ, O., *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico teológico en torno a S. Buenaventura* (Rialp, Madrid 1966).
GRABMANN, M., «Die kanonisation des hl., Thomas in ihrer Bedeutuhg für die Ausbreitung und Verteidigung seiner Lehre im 14 Jahrhundert»: *Divus Thomas* 1 (1923) 223-249.
— *Santo Tomás de Aquino* (Labor, Barcelona 1930).
GUIU, I., *Ser y obrar* (PPU, Barcelona 1992).
— *Sobre el alma humana* (PPU, Barcelona 1992).
HISSETE, R., «Etienne Tempier et ses condamnations»: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 47 (1980) 231-270.
JANSSENS, E., «Les premiers historiens de la vie de saint Thomas d'Aquin»: *Revue Néoscolastique de Philosophie* 25 (1924) 201-214, 325-352, 452-476.
LACHANCE, L., *Humanismo político. Individuo y Estado en Tomás de Aquino* (Eunsa, Pamplona 2001).

LAFONT, G., *Estructuras y método en la «Suma teológica» de santo Tomás de Aquino* (Rialp, Madrid 1964).
LECCISSOTI, T., «Il Dottore Angelico a Montecassino»: *Rivista di Filosofia Neoescolastica* 32 (1940) 519-547.
LEFF, G., *Paris and Oxford Universities in the thirteenth and fourteenth centuries. An institutional and intellectual history* (Wiley, Nueva York 1968).
LOBATO, A. (ed.), *Actas del IV Congreso Internacional de la SITA,* 4 vols. (Publicaciones Obra Social y Cultural Caja Sur, Córdoba 1999).
— «Anima quasi horizon et confinium», en A. LOBATO, (ed.), *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino. Atti del Congresso della Società Internazionale S. Tommaso d'Aquino* (Roma 1987) 53-80.
— «El cuerpo humano», en A. LOBATO – A. SEGURA – E. FORMENT, *El hombre en cuerpo y alma (El cuerpo humano; el alma humana; y la persona humana).* I: *El pensamiento de santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy* (Edicep, Valencia 1994) 99-336.
— *Dignidad y aventura humana* (San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid 1997).
— «La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino», en AA.VV., *San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis. Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale,* I (Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Católica-Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1991) 51-82.
— *Santo Tomás de Aquino. «Maestro del humanismo cristiano» para el tercer milenio* (Burgos 1997).
— *Ser y belleza* (Herder, Barcelona 1985).
LOBATO, A. – MARTÍNEZ PUCHE, J. A., *Tomás de Aquino. El santo, el maestro* (Edibesa, Madrid 2001).
MANDONNET, P., «La canonisation de saint Thomas d'Aquin: 1317-1323», en ÍD., (ed.), *Mélanges thomistes* (J. Vrin, París 1923) 1-48.
— «Date de naissance de S. Thomas d'Aquin»: *Revue Thomiste* 22 (1914) 652-664.
— «Pierre Calo et la légende de S. Thomas»: *Revue Thomiste* 20 (1912) 508-516.
— «Les tigres doctoraux de saint Thomas d'Aquin»: *Revue Thomiste* 17 (1909) 597-608.
MARÍN-SOLA, F., «Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina»: *Ciencia Tomista* 99 (1926) 321-397.
— «Respuesta a algunas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina»: *Ciencia Tomista* 97 (1926) 5-74.
— «El sistema tomista sobre la moción divina»: *Ciencia Tomista* 94 (1925) 5-55.
MARITAIN, J., *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente* (Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1949).
— *El Doctor Angélico* (Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1942).
— *Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa* (Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1944).
— *Y Dios permite el mal* (Guadarrama, Madrid 1967).
MARTÍNEZ, E., *Persona y educación en santo Tomás de Aquino* (FUE, Madrid 2002).
MARTÍNEZ BARRERA, J., *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (Eunsa, Pamplona 2001).
MAURER, A. A. (ed.), *Saint Thomas Aquinas, 1274-1974: Commemorative studies* (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1974).
MCINERNY, R., *St. Thomas Aquinas* (Twayne Publishers, Boston 1976).
MELENDO, T., *Entre moderno y postmoderno. Introducción a la metafísica del ser* (CAF, 205; Eunsa, Pamplona 1997).
— *Esbozo de una metafísica de la belleza* (CAF, 96; Eunsa, Pamplona 2000).
MILLÁN-PUELLES, M., *El interés por la verdad* (Rialp, Madrid 1997).
— *Sobre el hombre y la sociedad* (Rialp, Madrid 1976).
MOLINA, F., *La sindéresis* (CAF, 82; Eunsa, Pamplona 1999).
MONDIN, B., *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e suoi interpreti* (ESD, Bolonia, 2002).

MOYA, P., *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (CAF, 25; Eunsa, Pamplona 2000).
— *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino* (Eunsa, Pamplona 1994).
MURILLO, J. I., *El valor revelador de la muerte. Estudio desde Santo Tomás de Aquino* (CAF, 74; Eunsa, Pamplona 1999).
OCAMPO, M., *El concepto de naturaleza en santo Tomás* (Universidad de Anahúac del Sur, México 1998).
— *Las dimensiones del hombre. Un estudio sobre la persona humana a la luz del pensamiento filosófico de santo Tomás de Aquino* (Edicep, Valencia 2002).
— *Filosofía de la cultura* (Edicep, Valencia 2005).
ORREGO, S., *El ser como perfección en el pensamiento de Tomás de Aquino* (CAF, 53; Eunsa, Pamplona 1998).
PAILLERETS, M. DE, *Santo Tomás de Aquino* (San Pablo, Madrid 2005).
PANELLA, E., «Note di biografia dominicana tra XII e XIV secolo»: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 54 (1984) 231-280.
PELSTER, E., «La giovinezza di S. Tommaso d'Aquino. Studio critico sulle fonte»: *La Civiltà Cattolica* 74/1 (1923) 385-400.
— «La famiglia di S. Tommaso d'Aquino. Studi sulle fonti»: *La Civiltà Católica* 74/2 (1923) 400-401.
— «I parenti prossimi di S. Tommaso d'Aquino»: *La Civiltà Católica* 74/4 (1923) 299-313.
PÉREZ CONSTANZÓ, I. – SILVA, A., «Introducción a Tomás de Aquino, "Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas" y Siger de Bravante, "Tratado acerca del alma intelectiva"», en TOMÁS DE AQUINO, *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas* (Eunsa, Pamplona 2005).
PÉREZ GUERRERO, J., *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino* (Eunsa, Pamplona 1996).
PESCH, O. H., *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval* (Herder, Barcelona 1992).
PETITOT, L. H., *La vida integral de santo Tomás de Aquino* (CEPA, Buenos Aires, 1941).
PIEPER, J., *El descubrimiento de la realidad* (Rialp, Madrid 1974).
PINTO DE OLIVEIRA, C. J. (ed.), *Ordo sapientiae et amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales. Hommage au professeur Jean Pierre Torrell* O.P., *à l'occasion de son 65 anniversaire* (Éditions Universitaires, Friburgo 1993).
PIOLANTI, A., *Eucaristía. Il misterio dell'altare nel pensiero e nella vitad ella Chiesa* (Desclée de Brouwer, Roma 1957).
— (ed.), *S. Tommaso filosofo. Ricerche in occasione dei due centenari accademici* (Pontificia Academia Romana di S. Tommaso-Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1995).
— (ed.), *S. Tommaso teologo* (Pontificia Academia Romana di S. Tommaso-Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1995).
PONFERRADA, G. E., «Santo Tomás de Aquino en el magisterio de la Iglesia»: *Sapientia* 203 (1998) 3-13.
PIZZUTI, M., «Per una interpretazione storicizzata di Tommaso d'Aquino. Senso e limine di una prospectiva»: *Sapienza* 29 (1976) 429-464.
RAMÍREZ, S., *Doctrina política de Santo Tomás* (Instituto León XIII, Madrid 1951).
— *Introducción a Tomás de Aquino. Biografía, obras, autoridad doctrinal* (BAC, Madrid 1975).
— «Introducción general», en S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica,* I (BAC, Madrid [3]1964) 1-200.
RASSAM, J., *Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino* (Rialp, Madrid 1980).
RENAUDIN, P., «Saint Thomas d'Aquin et saint Benoît»: *Revue Thomiste* 17 (1909) 513-517.

RODRÍGUEZ, V., *El conocimiento analógico de Dios* (Speiro, Madrid 1995).
— *Estudios de antropología teológica* (Speiro, Madrid 1992).
ROUSSELOT, X., *San Alberto, santo Tomás y san Buenaventura* (Espasa Calpe, Buenos Aires 1950).
SAFFREY, H. D., «Saint Thomas d'Aquin et ses secrétaires»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 4 (1975) 73-90.
SÁNCHEZ, E., *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (CAF, 107; Eunsa, Pamplona 2000).
SÁNCHEZ, M., «Cómo y de qué murió santo Tomás de Aquino»: *Studium* 16 (1976) 369-403.
— «¿Murió envenenado santo Tomás de Aquino?»: *Studium* 16 (1978) 3-37.
SCANDONE, F., «La vita, la famiglia e la patria di S. Tommaso», en ÍD (ed.), *San Tommaso d'Aquino P. P.: Miscellanea storico-artistica* (Manuzio, Roma 1924).
SEGURA A., *El alma humana,* en A. LOBATO (dir.), *El pensamiento de santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy.* I: *El hombre en cuerpo y alma* (Edicep, Valencia 1994) 279-681.
— *Emmanuel. Principia philosophica* (Encuentro, Madrid 1982).
— *Pequeño Emmanuel. Memoria de Dios* (PPU, Barcelona 1988).
— *Principios de filosofía de la historia* (Encuentro, Madrid 1985).
SELLÉS, J. F., *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino* (Eunsa, Pamplona 1995).
— *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (CAF, 118; Eunsa, Pamplona 2000).
— *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino* (CAF, 101; Eunsa, Pamplona 2000).
SERTILLANGES, A. D., *Santo Tomás de Aquino* (Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1946).
SYNAVE, P., «Le catalogue officielle des oeuvres de Saint Thomas»: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 3 (1928) 25-103.
TAURISANO, I., «Discepoli e biografi di S. Tommaso», en F. SCANDONE, *San Tommaso d'Aquino P. P.: Miscellanea storico-artistica* (Manuzio, Roma 1924) 1-110.
TERÁN, S., *Santo Tomás, poeta del Santísimo Sacramento* (Universidad del Norte «Santo Tomás de Aquino», San Miguel de Tucumán 1979).
TORRELL, J.-P., *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre* (Cerf, París 1993). Trad. española: *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Eunsa, Pamplona 2002).
TUGWELL, S., OP (ed.), *Albert and Thomas. Selected writings* (Mahwah, Nueva York 1988).
UGARTE CORCUERA, F., *Metafísica de la esencia. Un estudio desde Tomás de Aquino* (Eunsa, Pamplona 2001).
VELÁZQUEZ FERNÁNDEZ, N., *El uno: sus modos y sentidos en la «Metafísica» de Aristóteles* (CAF, 123; Eunsa, Pamplona 2001).
VERGER, J., *Cultura, enseignemente et société en Occident aux XIIe et XIIIe siècles* (Presses Universitaires, Rennes 1999).
WALZ, A., *San Tommaso d'Aquino. Studi biografici sul Dottore Angelico* (Edizioni Liturgiche, Roma 1945).
— *Saint Thomas d'Aquin (Vie et écrits),* en A. VACANT – E. MANGENOT, *Dictionnaire de theologie catholique,* XV (Letouzy et Ané, París 1927) 618-641.
WALZ, A. – NOVARINA, P., *Saint Thomas d'Aquin* (Université de Louvain, Lovaina 1962).
WEISHEIPL, J. A., *Friar Thomas d'Aquino: his Life, thought, and works* (Doubleday, Nueva York 1974); ed. corr. y aum.: The Catholic University of America, Washington ²1974).
— *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina* (Eunsa, Pamplona 1994).

SIGLAS Y ABREVIATURAS

1. **Siglas de las obras de Santo Tomás**

Collat. de Ave Maria	Collationes de Ave Maria.
Collat. de Credo	Collationes de Credo in Deum.
Collat. in praecep.	Collationes de duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis.
Collat. Pater	Collationes de Pater noster.
Compend. theol.	Compendium theologiae seu brevis compilatio theologiae ad fratrem Regynaldum.
Cont. errores graec.	Contra errores grecorum ad Urbanum IV Papam Maximum.
Cont. impugn. relig.	Contra impugnantes Dei cultum et religiones.
Cont. gentes	Summa contra gentiles seu de veritate catholicae fidei.
Cont. retrahent.	Contra pestiferam doctrinam, retrahentium homines a religionis ingressu.
De anima	Quaestiones disputatae De anima.
De aeternit. mundi	De aeternitate mundi contra murmurantes.
De ente et ess.	De ente et essentia.
De malo	Quaestiones disputatae. De malo.
De perf. vitae spirit.	De perfectione vitae spiritualis.
De pot.	Quaestiones disputatae De potentia Dei.
De regim. iudaeor.	De regimine iudaeorum Epistola ad Ducissam Brabantiae.
De regim. princ.	De regno seu de regimine principum ad Regem Cypari.
De spirit. creat.	Quaestiones disputatae De spiritualibus creaturis.
De susbs. sep.	De substantiis separatis seu de Angelorum natura.
De un. Verbi	Quaestiones disputatae De unione Verbi Incarnati.
De unit. intell.	De unitate intellectus contra averroistas.
De virtut.	Quaestiones disputatae De virtutibus in communi.
Ep. fra. Iohannem	Epistola exhortatoria de modo studendi ad fratrem Iohannem.
Exp. in Symbolum	Expositio in Symbolum Apostolorum, scilict «Credo».
Exp. Pater Noster	Expositio devotissima orationis Dominicae, videlicet Pater Noster.
In 1 Cor.	In primam epistolam S. Pauli ad Corinthios expositio.
In 2 Cor.	In secundam epistolam S. Pauli ad Corinthios expositio.
In 1 Tim.	In primam epistolam S. Pauli ad Timotheum lectura.
In Ethic.	In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio.
In Gal.	In epistolam S. Pauli ad Galatas lectura.
In Io.	In Evangeliun S. Ioannis commentarium.
In Iob	Expositio super Iob ad litteram.
In Metaph.	In duodecim libros Metaphysicorum expositio.
In Mt.	In Evangelia S. Matthaei commentaria.
In Ps.	In Salmos Davidis lectura.
In Rom.	In epistolam S. Pauli ad Romanos expositio.
In Sent.	Scriptum super quatuor libros Santentiarum Magistri Petri Lombardi.
Sth.	Summa de theologia.

2. Siglas de revistas y otras obras

AAS	*Acta Apostolicae Sedis* (1909s).
ASS	*Acta Sanctae Sedis* (1865-1908).
C. ep. Pel.	SAN AGUSTÍN, *Contra duas epistulas Pelagianorum libri quattuor* (OCSA IX).
C. Faust.	SAN AGUSTÍN, *Contra Faustum Manicheum libri triginta tres* (OCSA XXXI).
CAF	Colec. «Cuadernos de anuario filosófico» (Universidad de Navarra, Pamplona).
Conf.	SAN AGUSTÍN, *Confessionum libri tredecim* (OCSA II).
CTom	*Ciencia Tomista* (1910s).
De bon. cong.	SAN AGUSTÍN, *De bono coniugalis liber unus* (OCSA XII).
De civ.	SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei libri uiginti duo* (OCSA XVI-XVII).
De mor. Eccl.	SAN AGUSTÍN, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* (OCSA IV).
De praed. sanct.	SAN AGUSTÍN, *De praedestinatione sanctorum* (OCSA VI).
Div. qu.	*De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus* (OCSA XL).
Dz	H. DENZINGER (ed.), *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Herder, Barcelona [3]1963).
Ench.	SAN AGUSTÍN, *De fide spe et caritate liber unus* (OCSA IV).
Ep.	SAN AGUSTÍN, *Epistulae* (OCSA VIII, XIa-XIb).
Ep. Io. tr.	SAN AGUSTÍN, *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus decem* (OCSA XVIII).
FR	JUAN PABLO II, Carta enc. *Fides et ratio* (14-9-1998): *AAS* 91 (1999) 5-88.
Gn. litt.	SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram libri duodecim* (OCSA XV).
GE	CONCILIO VATICANO II, Decl. *Gravissimum educationis* (28-10-1965): *AAS* 58 (1966) 728-739.
In Io. ev.	*In Iohannis evangelium tractatus CXXIV* (OCSA XIII-XIV).
OCSA	SAN AGUSTÍN, *Obras completas* (BAC, Madrid).
Opúsculos	SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas,* 5 vols. (BAC, Madrid 2001-2008).
OT	CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius* (28-10-1965): *AAS* 58 (1966) 713-727.
PG	J.-P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series graeca* (Garnier, París 1857-1886) 162 vols.
PL	J.-P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series latina* (París 1844-1864) 221 vols.
PMR	Colec. «Pensamiento medieval y renacentista» (Eunsa, Pamplona).
Serm.	SAN AGUSTÍN, *Sermones* (Sermones: OCSA VII, X, XXIII-XXVI).
SS	BENEDICTO XVI, Carta enc. *Spe salvi* (30-11-2007): *AAS* 99 (2007) 985-1027.
SCG	SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles,* 2 vols. (BAC, Madrid [3]2007).
SpA	JUAN PABLO II, Carta ap. *Spes aedificandi* (1-10-1999): *AAS* 92 (2000) 220-229.

SS	BENEDICTO XVI, Carta enc. *Spe salvi* (30-11-2007): *AAS* 99 [2007] 985-1027.
Trin.	SAN AGUSTÍN, *De trinitate libri quindecim* (OCSA V).
Util. cred.	SAN AGUSTÍN, *De utilitate credendi* (OCSA IV).

2. Abreviaturas

ap	apostólica.
c	capítulo.
enc.	encíclica.
lib.	libro.
m. p.	motu proprio.
hom.	homilía.
p	parte.

SANTO TOMÁS DE AQUINO:
SU VIDA, SU OBRA Y SU ÉPOCA

Capítulo I

INFANCIA EN ROCCASECCA Y EN MONTECASSINO

1. Los señores de Roccasecca

El castillo italiano de Roccasecca, en la actualidad en ruinas, pero en curso de restauración, se encuentra a mitad de camino entre Roma y Nápoles, y entre las antiguas Via Apia, la ruta costera romana, y Via Latina, que también se dirige hacia Sur, pero por el interior, que convergen en Capua. El castillo se levanta en la actual provincia de Caserta, en la comarca llamada «la Campagna romana», antiguamente *Terra di Lavoro,* muy cerca de la ciudad de Aquino, donde a mitad del siglo I d. C. nació el poeta latino Juvenal.

El castillo de Roccasecca fue construido en el año 994 por el abad Manson, del cercano monasterio benedictino de Montecassino. Dos años después, se apoderó de la fortaleza Adenulfo III, militar de una familia lombarda, de la que se tienen datos desde el año 887. A los tres años, en 999, obtuvo el título de conde. Nacía así el condado de Aquino, que tuvo una vida de algo más de un siglo. Con el conde de Aquino, Landón, que muere 1137, desaparece el condado.

Su hijo Pandulfo fundó, gracias a una herencia, otra rama de la familia Aquino que fue conocida como la de los condes de Acerra. Otro hijo más joven, Ronaldo I, se quedó con el castillo y un tercio de las tierras del antiguo condado de Aquino. Posteriormente consiguió del papa Adriano IV (1154-1159), por un cambio de territorio, un segundo castillo, el de Montesangiovanni en los Estados Pontificios. Esta última rama de la familia Aquino era menos poderosa; los señores poseían únicamente el título de «miles», caballero o «vir nobilis».

Al iniciarse el siglo XIII, el señor de Roccasecca era Landolfo, nacido entre 1160 y 1170, que había sucedido al segundo señor, Aimone. Parece ser que se casó dos veces. De su primera mujer, cuyos datos se desconocen, tuvo tres hijos, Giacomo, Filippo y Adenolfo[1]. En cambio, se sabe con certeza que, a finales del siglo XII, se casó con Teodora Teate, hija de los condes de Chieti, de la rama Rossi de la familia napolitana de Caracciolo, de origen normando. Tuvieron al menos nueve hijos. El menor de los varones fue santo Tomás.

Aimone, el hijo mayor, intervino en la sexta cruzada dirigida por el emperador Federico II. Cayó prisionero en Chipre y fue rescatado gracias al papa Gregorio IX (1227-1241), en 1233. Después, fue fiel al partido del Papa durante toda su vida.

[1] Algunos historiadores sostienen que eran hijos de Tomás I de Aquino, conde de Acerra, que tenía un poder parecido al de virrey sobre todo el reino de Nápoles.

Reginaldo, el segundo, fue literato y el primer rimador en lengua italiana conocido. Fue también militar al servicio del emperador. Cuando éste fue excomulgado en 1245 por Inocencio IV (1243-1254), se pasó al partido del Papa. Participó en una conspiración para asesinar a Federico en Capaccio. El emperador mandó ejecutarle en 1246. La familia le consideró siempre un mártir.

Así lo creyó santo Tomás. Años más tarde, hacia 1260, poco después del fallecimiento de su hermana Marotta, se le apareció ésta durante el sueño y le comunicó que Reginaldo estaba en el paraíso y su otro hermano Landolfo en el purgatorio. Éste es prácticamente el único dato del que se dispone de su tercer hermano, Landolfo.

Las hermanas de Tomás fueron cinco. Marotta, la mayor, la que vio en la visión, fue benedictina. Su vocación religiosa se la debía a santo Tomás. En 1254 fue abadesa del monasterio benedictino de santa María de Capua. Falleció hacia 1259.

María, la segunda, se casó con Guillermo, hijo mayor del conde San Severino. Vivió en el castillo de Marano, en la región de los Abruzos, en los Apeninos centrales. De una hija suya, Catalina de Morra, el primer biógrafo del Aquinate, Guillermo de Tocco, obtuvo numerosos detalles concernientes a la familia de Tomás, que los había conocido por su abuela, madre del Aquinate.

Teodora era ya menor que Tomás. Se casó con Ruggero di san Severino, conde de Marsico. Fue una mujer muy piadosa. Santo Tomás fue su huésped en diciembre de 1273. Poco después de la muerte de su hermano, obtuvo del abad de Fossanova su mano derecha como reliquia. Uno de sus hijos, llamado también Tomás de Aquino, se hizo dominico y trabajó en la canonización de su tío.

Adelasia se casó con Roger de Aquila, conde de Traetto y Fondi, de quien santo Tomás, en 1272, fue su ejecutor testamentario. De la quinta hermana se ignora su nombre. Murió alcanzada por un rayo, del que se salvó el Aquinate.

Santo Tomás, que nació en 1225 —aunque también es posible que fuera en 1224 o incluso en 1226 o 1227— en el castillo de Roccasecca[2], se crió en un ambiente de gran nobleza —todas sus hermanas, menos la abadesa, fueron condesas—, de armas y cultivo de las letras, de relaciones sociales y de profunda piedad religiosa.

También vivió en una situación política muy confusa que afectaba a toda su familia. El castillo de Roccasecca estaba en la parte septentrional del reino de las Dos Sicilias. En aquellos momentos, era un lugar conflictivo, por estar situado entre los Estados del Papa y el del emperador, y porque ambos se disputaban la abadía de Montecassino que estaba cerca de la ciudad de Aquino. Por ello, la familia Aquino oscilaba entre apoyar al Papa o al emperador.

[2] Del antiguo condado de Aquino, nombre genérico de toda la familia, procede el patronímico de santo Tomás, no de la villa de Aquino, que no parece que fuese su lugar de nacimiento.

Federico II Hohenstaufen (1218-1250), el emperador, tenía más de italiano que de alemán. De psicología extraña y muy complicada, inteligente y escéptico, ambicioso y sin escrúpulos, enérgico y de actuaciones desconcertantes. Nació en Iesi, cerca de Ancona, en el Adriático, en 1194. Era hijo del emperador Enrique VI (1190-1218) y de Constanza de Sicilia, de origen normando, que había heredado de su padre Guillermo II el Bueno, cuñado de Ricardo Corazón de León, el reino de las Dos Sicilias.

Federico pudo así reunir en su persona la corona del reino normando, establecido desde hacía un siglo en el sur de Italia, y la del Sacro Imperio Romano Germánico. Intentó resucitar el Imperio empleando formas despóticas que imitaba de los países orientales. No lo consiguió porque el ideal imperial ya no era realizable en el nuevo ambiente de la cristiandad.

En 1220 se hizo coronar emperador por el papa Honorio III (1216-1227), poco inclinado a la lucha política. El Sumo Pontífice era una persona muy afable y benevolente. A cambio de la coronación, Federico se comprometió a mantener separado el reino de Sicilia del Imperio y tomar parte en la cruzada dirigida por el español cardenal Pelagio, delegado pontificio. No obstante, el nuevo emperador quería rehacer el Imperio en todo su esplendor. Para ello intentaría primero organizar Italia. Empezó por el reino de Sicilia. Sin embargo, no lo consiguió con la Italia del Norte porque las ciudades formaron una nueva Liga Lombarda (1226).

No cumplió su promesa de tomar parte en la quinta cruzada. Se había proyectado destruir —antes de atacar Jerusalén— las ciudades clave de la dinastía musulmana ayubita: Damasco, llave de Siria y Mesopotamia, y Damieta, que lo era de Egipto. Andrés II de Hungría abandonó la cruzada por el agotamiento de las operaciones preliminares. Los otros jefes cruzados —Juan de Brienne, rey de Jerusalén; el cardenal español Pelayo, legado pontificio, con el mando de las órdenes militares; y el duque Leopoldo VI de Austria— tomaron Damieta, formidable plaza, puerta de Egipto, el 2 de febrero de 1220, pero no se consiguió nada más.

a) *El espíritu franciscano. Vestigios e imágenes*

En esta quinta cruzada únicamente tuvo éxito san Francisco de Asís (1182-1226) que, con otros frailes vestidos con un hábito de sayal atado a la cintura con una soga, acompañaba a los soldados. El hermano Francisco quería hablar directamente con el sultán, Malek-al-Kumel. Para ello se dejó capturar.

Francisco de Asís había fundado en 1209 la orden religiosa, que quiso que se llamara de los Frailes Menores, con la intención de vivir literalmente el Evangelio. Su espiritualidad suponía un retorno a la sencillez, pobreza y humildad evangélica. Sus notas características eran

el cristocentrismo, la alegría espiritual, la caridad, la paz y el amor a la pobreza, a la humildad y a la naturaleza.

El amor por las criaturas era esencial en la espiritualidad franciscana. San Francisco las consideraba como formando parte de una gran familia, cuyo padre es Dios, que las ha creado y las cuida con su providencia amorosa. La paternidad universal de Dios hace que todas las criaturas sean hermanas. Este amor místico a la naturaleza le había inspirado el *Cántico del hermano sol,* famoso por su sencilla y profunda visión poética, metafísica y religiosa de la realidad.

> «Altísimo, omnipotente, buen Señor:
> tuyos son los loores, la gloria, el honor y toda bendición.
> A ti solo, altísimo, convienen
> y ningún hombre es digno de hacer de ti mención.
> Loado seas, mi Señor, con todas sus criaturas,
> especialmente el hermano sol,
> el cual hace el día y nos da la luz.
> Y es bello y radiante con grande esplendor:
> de ti, Altísimo, lleva significación.
> Loado seas, mi Señor, por la hermana luna y las estrellas;
> en el cielo las has formado claras, y preciosas, y bellas.
> Loado seas, mi Señor, por el hermano viento,
> y por el aire, y nublado, y sereno, y todo tiempo,
> por el cual a tus criaturas das sustentamiento.
> Loado seas, mi Señor, por la hermana agua,
> la cual es muy útil, y humilde, y preciosa, y casta.
> Loado seas, mi Señor, por el hermano fuego,
> con el cual alumbras la noche,
> y es bello, y jocundo, y robusto, y fuerte.
> Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana madre tierra,
> la cual nos sustenta y gobierna,
> y produce diversos frutos con coloridas flores y hierbas.
> Loado seas, mi Señor, por quienes perdonan por tu amor
> y soportan enfermedad y tribulación.
> Bienaventurados los que sufren en paz,
> pues de ti, Altísimo, coronados serán.
> Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana muerte corporal,
> de la cual ningún hombre viviente puede escapar;
> ¡ay de aquellos que mueran en pecado mortal!
> Bienaventurados aquellos que acertaren a cumplir tu santísima voluntad,
> pues la muerte segunda no les hará mal.
> Load y bendecid a mi Señor y dadle gracias
> y servidle con gran gracias
> y servidle con gran humildad»[3].

En la biografía sobre san Francisco de Asís del famoso escritor londinense converso Gilbert Keith Chesterton (1874-1936), escrita en 1923

[3] S. Francisco de Asís, *Escritos. Biografías. Documentos de la época* (BAC, Madrid [2]2006) 56-57. El *Cántico del hermano sol* o *Cántico de las criaturas* —denominado también *Alabanzas de las criaturas* e *Himno de la hermana muerte*— fue escrito en romance umbro, la lengua de su tierra, posiblemente en su juventud. La estrofa sobre el perdón parece ser que la redactó después de reconciliar a la primera autoridad de Asís con el obispo, con ocasión de una controversia. Las últimas, en los postreros días de su vida.

—una de sus obras que ha tenido más éxito y, parece ser, la más querida por su autor[4]—, comenta sobre este poema:

> «Es una obra extraordinariamente característica. Podría reconstruirse mucho de la personalidad de san Francisco con sólo esta obra [...] distingue al sol con un título algo más cortés que el de hermano; con una frase que pudiera usar un rey refiriéndose a otro; algo así como *Monsieur notre frère.* Es como una vaga sombra semirónica de la brillante primacía que ostentara en los cielos paganos. Refiérese que cierto obispo se lamentó de que un protestante dijera Pablo, en vez de san Pablo, y añadió: "Debió haberle llamado, siquiera Señor Pablo". Así san Francisco se vio libre de gritar, en alabanza o con terror, "Su Excelencia el dios Apolo", pero, en sus nuevos cielos de mentalidad infantil, le saludo como a Señor Sol. En esta cosas posee como una especie de infantilismo inspirado»[5].

Este amor poético y apasionado de san Francisco a todas las criaturas salidas del mismo Padre celestial expresa lo que debió ser la relación del hombre sin el pecado original —en el estado de inocencia originaria— con todos los seres creados. La realidad servía, sin obstáculos y esfuerzos, como explicará después el Aquinate, para alcanzar directamente a Dios. Se requería para ello una condición: la conservación de la inocencia. Perdida por el pecado, todo lo creado, en lugar de llevar directamente a Dios, se convertía en tentación que incrementaba su inaccesibilidad. «Retirada la bondad, ya no veo nada que me aproxime a Dios; sólo veo lo que me aleja de él»[6].

En la *Suma teológica,* santo Tomás precisará —siguiendo a san Agustín— que existe una gran diferencia entre el hombre y los demás seres del mundo aunque todos hayan sido creados por Dios. Todos los seres no personales son sólo un vestigio de Dios, una huella o señal de su Creador. En cambio, el hombre es imagen de Dios.

> «En todas las criaturas hay alguna semejanza de Dios, sólo en la criatura racional se encuentra la semejanza de Dios como imagen [...] ésta representa en semejanza específica, mientras que el vestigio representa como efecto, que imita su causa sin llegar a la semejanza específica»[7].

Todas las criaturas, por ser efectos de Dios, guardan, por ello, alguna semejanza con su causa. En los vestigios se da una semejanza parcial o genérica, como la que hay entre una obra de arte y su autor, o como la de una huella de una pisada con el caminante. En las imágenes, en cambio, la semejanza es total o específica.

Las semejanzas se pueden reducir a tres contenidos fundamentales: en el ser, en el vivir y en el entender. «A Dios se asemejan las cosas, en primer lugar, en cuanto que son; en segundo lugar, en cuanto que

[4] Cf. J. Peirce, *G. K. Chesterton. Sabiduría e inocencia* (Encuentro, Madrid 1998).
[5] G. K. Chesterton, *San Francisco de Asís,* en *Obras completas,* IV (José Janés, Barcelona 1952) 422-423.
[6] J. B. Bossuet, *Sermones,* trad. S. Juan Arbó (Luis Miracle, Barcelona 1940): «Sobre el misterio de la Natividad del Señor», 21.
[7] *STh.* I q.93 a.6 in c.

viven; finalmente, en cuanto que saben o entienden». Los entes inertes se asemejan a Dios en el ser, ya que lo participan en alguna medida. Su semejanza con Dios es genérica. Los seres vivos, con vida vegetativa o con vida sensitiva, por participar del ser y del vivir, pero no de la vida intelectiva, guardan también una semejanza genérica con Dios. Sólo los seres racionales que participan en el ser, en la vida y en el saber intelectual tienen una semejanza completa o específica con su Creador, que no participa, sino que es ser, vida y entendimiento.

Como imagen de Dios, el hombre procede y guarda una semejanza específica con él, ya que participa del entender, el mayor grado de ser y de vivir, y, en este sentido la última perfección, y, como indica santo Tomás: «La semejanza específica se toma de la última diferencia»[8]. El hombre es imagen de Dios por su vida intelectiva o espiritual, y, por tanto, es una «imagen espiritual de Dios»[9].

Sólo por su mente, el hombre es imagen espiritual de Dios.

> «Aunque en todas las criaturas hay alguna semejanza de Dios, sólo en la criatura racional se encuentra la semejanza de Dios como imagen, y en las demás se encuentra sólo como vestigio. Pero la criatura racional es superior a las otras por el entendimiento o mente. De ahí que ni en ella se encuentra la imagen de Dios sino en cuanto a la mente. En las demás partes de la criatura racional se encuentra la semejanza de vestigio, como en las demás cosas a las cuales se asemeja por ellas»[10].

Puede concluir, por ello, el Aquinate: «Es evidente que sólo las criaturas intelectuales son, propiamente hablando, imagen de Dios»[11]. Además de esta diferencia con las otras criaturas, en cuanto a su procedencia de Dios, que hace que no sean propiamente «hermanos», es necesaria todavía una precisión mayor, porque hay que determinar el sentido estricto de la paternidad de Dios con respecto al hombre.

Hay dos clases de imágenes: las perfectas y las imperfectas. Ambas son imágenes ya que:

> «La igualdad no es esencial a la imagen, porque en expresión de san Agustín, "donde hay imagen, no hay al punto igualdad" *(Div. qu.* 74), como se ve en la imagen de un objeto en un espejo. Es, en cambio, esencial a la imagen perfecta, a la cual no falta nada de lo que tiene el objeto del que está tomada. La imagen de Dios en el hombre es imperfecta, porque: es evidente que en el hombre hay una semejanza de Dios y que procede de él como ejemplar, y que no es semejanza de igualdad, ya que el ejemplar es infinitamente superior a lo ejemplado. Hay pues, en el hombre una imagen de Dios, pero no es perfecta, sino imperfecta»[12].

Explica san Agustín que Dios creó al hombre según una idea ejemplar que es el mismo Dios. El modelo conforme fue creado el hombre no es sólo una idea eterna existente en la mente de Dios, tal como ha

[8] Ibíd., a.2 in c.
[9] Ibíd., a.1 ad 1.
[10] Ibíd., a.6 in c.
[11] Ibíd., a.2 in c.
[12] Ibíd., a.1 in c.

creado todas las cosas inertes y sin vida espiritual, sino una idea completa de sí mismo. El original que imita el hombre es el mismo Dios. El hombre es una copia de Dios, pero imperfecta.

La idea ejemplar divina del hombre no expresa perfectamente a Dios. Sólo el Verbo o concepto de Dios es su imagen sustancial y perfecta. El hombre es imagen analógica, y, por tanto, imperfecta de Dios. Además, en cuanto no tiene la misma esencia de Dios, puede decirse accidental.

> «Puesto que la semejanza perfecta de Dios sólo puede darse en la identidad de naturaleza, su imagen se da en el Hijo, como la imagen del rey en su hijo natural; más en el hombre como en una naturaleza ajena, cual es la imagen del rey en una moneda de plata, conforme a la expresión de san Agustín *(Serm.* 9)». Sólo el Verbo o el Logos: "es la imagen perfecta de Dios, que cumple exactamente las condiciones esenciales a la imagen". Por eso dice san Pablo (Col 1,15) de él que "es imagen", no "a imagen" del hombre, en cambio, es imagen por la semejanza; y por la imperfección de esta semejanza es "a imagen"»[13].

En la Escritura (cf. Gén 1,27), se dice que Dios hizo al hombre «a su imagen» y no que sea imagen suya para indicar que su autor sobrepasa infinitamente en perfección a su copia, que existe en el hombre. No obstante, por esta: «cierta semejanza imperfecta con Dios, en cuanto creado a su imagen [...] puede decirse el hombre hijo de Dios, por ser creado a imagen de Dios»[14].

A estas precisiones sobre la «hermandad» y «paternidad» no podía llegar san Francisco, que era un poeta y un místico afectivo. Incluso al principio de la fundación de su Orden era contrario a las ciencias especulativas y teológicas. Después tuvo que cambiar de orientación. Los motivos fueron varios. Los papas querían que las nuevas órdenes mendicantes que habían aparecido a principios del siglo XIII por los nuevos cambios sociales y religiosos como renovación de las órdenes monásticas antiguas penetraran en las universidades recién creadas. Tenían que cristianizar la cultura tal como habían hecho, de un modo parecido, las antiguas órdenes monásticas. Además, muchos clérigos dedicados al estudio habían ingresado en la nueva orden mendicante.

En 1219, fray Francisco había iniciado este viaje misionero por el mundo musulmán, aprovechando la cruzada, con el deseo de llegar a Palestina y conocer los lugares de la vida de Jesucristo. Cuando consiguió estar en presencia de Malek-al-Kumel, el sultán se burló de aquel religioso cristiano que quería convertirle al cristianismo. Para ello, San Francisco desafió a los derviches musulmanes que estaban presentes en la entrevista a un singular juicio de Dios. Caminarían descalzos sobre brasas ardientes y Dios señalaría la verdadera fe haciendo que su seguidor no sufriera ningún daño.

[13] Ibíd., a.1 ad 2.
[14] *STh.* III q.32 a.3 in c.

Los religiosos musulmanes no aceptaron el reto y el sultán quedó muy impresionado por la sinceridad y el valor de aquel hombrecillo. Le dio la libertad y le autorizó para que él y sus seguidores pudieran visitar libremente los santos Lugares y ser sus guardianes. Desde aquel día los franciscanos han tenido la custodia de los mismos.

b) *El imperio de Federico II*

El fracaso de la cruzada se debió a que no acudiesen Federico y sus caballeros germanos. El ejército cristiano no era, sin ellos, suficientemente fuerte. Al papa Honorio III le sucedió Hugolino, obispo de Ostia, cardenal protector de las órdenes mendicantes, con el nombre de Gregorio IX (1227-1241). Federico se dio cuenta de que no podía engañarle como a su predecesor y tomó la iniciativa de una nueva cruzada.

Sin embargo, después de partir, los cruzados regresaron con sus naves al puerto de Otranto. Federico explicó que había enfermado de fiebres, pero el nuevo Papa le excomulgó. Pensaba que era una excusa para no cumplir con su promesa de ir a la cruzada. Con la excomunión sus súbditos del Imperio y del reino de Sicilia quedaban dispensados del juramento de fidelidad. Implicaba, por tanto, su deposición.

En una campaña relámpago, Federico llegó a Roma. El Papa tuvo que huir de la ciudad. Para mostrar que Gregorio IX se había equivocado cumplió su promesa, pero excomulgado. Como estaba casado con Isabela-Yolanda, hija de Juan de Brienne —rey de Jerusalén, aunque sin la posesión de la ciudad—, Federico se empeñó en dirigir una nueva cruzada, la sexta. Embarcó en Brindisi en junio de 1228. A finales de verano llegaba a Tierra santa. Consiguió recuperar Jerusalén, pero no con las armas sino por la diplomacia.

El emperador convino con Malek-al-Kumel, sultán de El Cairo, una tregua de diez años. Los cristianos se quedaban con Jerusalén, Belén, Nazaret y otros lugares que aseguraban las comunicaciones. Sin embargo, Jerusalén quedaba neutralizada porque los musulmanes conservaban también en ella sus mezquitas. Esta tolerancia, insólita en el siglo XIII, escandalizó a la cristiandad.

También consiguió rescatar a varios cautivos y esclavos de los musulmanes. Se dijo que algunos de ellos habían participado en la llamada «cruzada infantil», en 1212. Según la versión tradicional, puesta en duda por la historiografía, un muchacho de Cloyes, aldea cercana a Vendôme, llamado Esteban, empezó a predicar la cruzada y consiguió agrupar a algunos miles de jóvenes. Se pensaba que los fracasos de las cruzadas se debían a la mezquindad y a las discordias de los cruzados. Los niños, con su inocencia, conseguirían lo que Dios negaba a sus mayores por sus pecados. Se organizó la expedición independientemente de la Iglesia —los teólogos decían que era tentar a Dios— y de las autoridades políticas. El mando lo tenía otro joven, Nicolás de Colonia. Terminó trágicamente sin poder cumplirse el voto de luchar en Tierra santa. Las penalidades del viaje, las epidemias y los piratas berberiscos terminaron con la mayoría de los niños y los otros fueron vendidos como esclavos.

Por un pacto con los infieles Federico había conseguido recuperar Jerusalén. El 17 de mayo de 1229 entraba con gran solemnidad en la ciudad como rey de Jerusalén. El primer rey cristiano de la ciudad de David había sido Balduino I, conde de Flandes, uno de los líderes de la primera cruzada. En la Navidad de 1100 fue proclamdo primer rey de Jerusalén. El emperador se había casado con Yolanda de Brienne (1211-1228) también conocida como Isabela II, reina de Jerusalén. Su padre, Juan de Brienne, había gobernado como regente hasta su matrimonio con Federico II. Éste había reclamado el reino a la muerte de su esposa, en 1228, al dar a luz a Conrado.

La intervención de Federico no aminoró su enemistad con el Papa, sino que la acentuó. Gregorio IX acusó al emperador de haber tomado parte en la cruzada sin haber solicitado la absolución de su excomunión. Además, no aprobó el pacto con los musulmanes. Por su parte, Federico II imputaba al Papa aprovecharse de su ausencia para invadir territorios del reino siciliano, con la adhesión de la Liga Lombarda y del partido güelfo, los partidarios del papado en distintas ciudades italianas del Norte. No obstante, después de desembarcar en Brindisi, el emperador reconquistó los lugares invadidos y se firmó la paz de san Germano, cerca de Montecassino, el 23 de julio de 1230, gracias al gran maestre de la Orden teutónica, Hermann von Salza.

A cambio de la devolución de estos territorios a la Iglesia, que se consideraban detentados indebidamente, y de la independencia del clero del reino de las Dos Sicilias con respecto al emperador, éste obtenía su absolución y la aprobación de su política en Tierra Santa. Aunque pudiera parecer que Federico II había sido derrotado en la negociación, no era así. Gracias a la paz con la Iglesia pudo promulgar, en 1231, las llamadas «Constituciones de Amalfi». Con ellas, sustituía el feudalismo en el reino por un absolutismo de Estado, extraño y nuevo en la Edad Media.

En lugar de la tradición y las costumbres ahora las fuentes del derecho estaban en el poder real. La función legislativa era de este modo el signo de la máxima autoridad real. Consecuentemente con estas ideas y acciones, propias de una filosofía racionalista, Federico II creó una organización burocrática constituida por juristas formados en la Universidad de Nápoles, fundada por el mismo emperador, como una institución más del Estado.

Federico II empezó también la pacificación de Alemania. Había dejado allí a un hijo suyo, Enrique, quien estaba siguiendo una política opuesta a la de su padre. En 1235 llegó Federico a Alemania y por medio de concesiones a la nobleza y a varias ciudades, consiguió restablecer la paz en la Dieta de Maguncia.

Le quedaba acabar con el poder de la Liga Lombarda de la Península Itálica. En agosto de 1236 atravesó los Alpes. Asaltó y devastó Bergamo,

Mantua y Vicenza. Obtuvo además la victoria de Cortenuova, el 27 de noviembre de 1236, que costó a la Liga Lombarda seis mil muertos y cuatro mil prisioneros, entre ellos el primer magistrado de Milán. Conseguida la paz con las ciudades del norte de Italia, procuró dominar en Roma pues afirmaba que formaba parte del Imperio. Para ello, volvió a intervenir en los asuntos del clero en el reino de Sicilia.

Federico II no quería que el gobierno de la cristiandad se reglamentara espiritual y moralmente por el Papa. Lo consideraba una forma de vasallaje. Él presentaba, en cambio, un programa de absolutismo imperial. Gregorio IX, que no aceptaba, como es lógico, este dominio absoluto, consiguió la alianza de Génova y de Venecia. Cuando von Salza, el Gran Maestre —respetado por todos por su nobleza, rectitud y honradez—, murió, Federico II reemprendió la guerra. Pretendía conquistar toda Italia cuanto antes y hacer de Roma la capital del Imperio.

El Papa le excomulgó de nuevo en 1239. Había muchas razones para hacerlo. Una de ellas era que el emperador del Sacro Imperio Romano-Germánico demostraba, además, una inclinación por el islam. Había sido educado en Palermo, la antigua capital de Sicilia. Pupilo del papa Inocencio III (1198-1216), por haber quedado huérfano a una muy temprana edad, había tenido mucho contacto con los musulmanes. Hablaba el árabe perfectamente y había adoptado muchas de sus costumbres. Incluso, después, mandó construir mezquitas en muchos lugares del reino. En cambio, no edificó un solo templo cristiano. Además, había instalado a muchos musulmanes en la ciudad italiana de Lucera. Probablemente todo ello con el objetivo de irritar al Papa[15].

En 1240, el emperador invadió territorios de los Estados Pontificios. Lombardía reaccionó levantándose. El Papa convocó un concilio general en Roma. No pudo celebrarse porque los alemanes no acudieron. Tampoco pudieron los prelados italianos del norte, ni los franceses, ni los españoles, porque se les impidió llegar. Las naves de Génova en las que viajaban fueron atacadas y derrotadas por las sicilianas y las de Pisa. El emperador Federico mandó encarcelar en una fortaleza al centenar de obispos que habían hecho prisioneros. Además, marchó con su ejército hacia Roma. Cuando estaba a punto de entrar en la ciudad, Gregorio IX murió repentinamente. Era el 22 de agosto de 1241.

Esta muerte fue decisiva para la defensa de Roma porque Federico no tenía ya ningún pretexto para ocuparla. Era realmente lo único que podía evitar su ataque eminente. El nuevo papa fue Celestino IV (1241). Era un hombre anciano y enfermo y su pontificado sólo duró diecinueve días. La sede quedó vacante durante un año y medio hasta que el emperador liberó a los prelados apresados.

En 1243 fue elegido Inocencio IV (1243-1254). Federico II atacó la ciudad pontificia de Viterbo. En junio de 1244, el nuevo Papa tuvo

[15] Corría el rumor de que, contra cristianos y judíos, había calificado a Moisés, Cristo y Mahoma como los «mayores embusteros que han existido». Una manera de pensar en esta época que era desconcertante.

que huir a Francia porque el emperador intentaba mantenerlo cautivo en Roma cortándole la libre comunicación con los demás países. En Lyon convocó un concilio, el I concilio de Lyon (1245). Era una ciudad céntrica, la tercera de Francia después de París y Marsella. Además de estar muy bien comunicada, era independiente de los poderes políticos ya que dependía sólo del obispo de la ciudad.

. En el concilio, cuya apertura tuvo lugar el 28 de junio de 1245 en la catedral de san Juan de Lyon, se declaró depuesto y excomulgado al emperador a pesar de las acciones del representante de Federico II —que no acudió a ninguna sesión—, el jurista Tadeo de Suessa. Inocencio IV, cuyo nombre era Sinibaldo Fieschi y había sido un excelente canonista genovés, consiguió que triunfaran sus acusaciones.

En la bula conciliar de excomunión, además de desligarse el juramento de fidelidad de todos sus súbditos al emperador, se le acusaba de irreligioso, inmoral, perjuro, sacrílego, violador de los derechos del clero, usurpador de los territorios de la Iglesia, y contemporizador con los infieles. También, desde el ámbito político, se invitaba a que los alemanes e italianos eligieran a un nuevo emperador y se anunciaba a los sicilianos que el Papa, de acuerdo con los cardenales, nombraría un nuevo rey para este antiguo reino feudatario de los Estados Pontificios.

A partir de este momento la posición victoriosa de Federico II misteriosamente cambia de dirección. Su consejero, Pietro della Vigna, prototipo del nuevo funcionariado creado por el emperador, le traicionó. El sultán de Egipto tomó Jerusalén en 1244 y disminuyó así el prestigio de Federico II. Un intento de asaltar Lyon contra el Papa fracasó por un ataque imprevisto en el campamento del sitio de Parma. Su hijo Enzio fue hecho prisionero en Bolonia. El mismo Federico enfermó de disentería, la enfermedad microbiana que produce dolorosas deposiciones diarreicas, y eso le llevó a la tumba.

En su lecho de muerte, asistido por el arzobispo de Palermo, se arrepintió y recibió los últimos sacramentos. Murió en el castillo Fiorentino, en Foggia, al noroeste de Nápoles, el 13 de diciembre de 1250. Se dijo que Miguel Escoto († ca. 1235), que trabajó en la Escuela de Traductores en Toledo y que fue el astrólogo oficial de Federico II, le había anunciado que moriría «sub flore», debajo de la flor. Se había basado no en las estrellas, sino en la nigromancia, porque pensaba que sólo la muerte puede dar datos sobre ella. Federico le había hecho jurar que guardaría el secreto.

Después de la muerte de Escoto su astrólogo fue Guido Bonatti, un experto cabalista[16]. Su obra *Liber decem continens tractatus astronomiae*

[16] La cábala, o doctrina recibida, era un conjunto de interpretaciones teosóficas y secretas de las Sagradas Escrituras constituida por una amalgama de especulaciones místicas, influidas por el gnosticismo, el pitagorismo, la magia y la taumaturgia. Se presentaba como una sabiduría oculta, cuyo origen estaba en Moisés, que la había recibido de Dios, y se había transmitido oralmente. Su método, el cabalístico, tendía a la simbolización matemática de las entidades metafísicas.

circuló hasta mediados del siglo. Bonatti con su método le había confirmado esta predicción.

Federico, por ello, había prohibido que se emplearan flores en la decoración de sus residencias. Tampoco había querido nunca ir a Florencia. En su agonía pudo comprobar que le habían llevado al Castello Fiorentino, al Castillo de la Flor. Además, pudo advertir con desilusión que su sueño —la restauración del Imperio romano, que iba desde el Báltico y el Mar del Norte hasta el Mediterráneo, con su prolongación en Oriente— y que casi había visto realizado, había fracasado. La idea del Imperio estaba siendo sustituida por la de las monarquías y la de las nacionalidades.

2. **Vida familiar**

Todos estos hechos, que sucedieron en la infancia y juventud de santo Tomás, afectaron, en mayor o menor medida, a toda su familia y a él mismo. Su padre, como administrador civil y judicial de Terra di Lavoro, y todos sus hermanos como militares, dependían del emperador.

En los escritos sobre la vida del Aquinate se relata un hecho de la primera infancia, cuando todavía era lactante. Ocurrió una de las veces que su madre, con otras señoras, fue a los baños públicos de Nápoles, tal como era costumbre entonces, llevando consigo al niño. Su nodriza, al disponerse a bañarlo, no pudo quitarle la ropa porque tenía la mano cerrada. Había agarrado fuertemente un pequeño trozo de pergamino del suelo, que no soltaba, y lloraba al querérselo arrancar. Después de que la nodriza le hubiera bañado y su madre consiguiera quitárselo, el niño se puso a llorar desconsoladamente. En el fragmento de pergamino estaban escritas dos palabras: «Ave María». Desde entonces, cada vez lloraba el pequeño Tomás, la nodriza le hacía callar dándole el escrito con la salutación angélica, que se llevaba a la boca. Los biógrafos veían en ello un claro anunció profético de su amor a la Virgen y de su vocación a la Orden dominicana[17].

Uno de sus biógrafos cuenta que una noche de principios de otoño, tal como ocurre en este período del año en los países mediterráneos, estalló una súbita tormenta con gran aparato eléctrico que hizo que un rayo cayera en una de las torres del castillo de Roccasecca, en una de cuyas habitaciones dormían los dos niños más pequeños de la familia, Tomás y una hermana, cuyo nombre se desconoce. Su madre se despertó con el ruido y al dirigirse a la torre vio, al atravesar el establo que estaba situado en los bajos del edificio, los caballos muertos. Al entrar en la habitación la nodriza le comunicó que el rayo había matado a los

[17] Cf. GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* en A. FERRUA, OP, (ed.), *S. Thomae Aquinatis fontes praecipuae* (Edizioni Domenicane, Alba 1968) 32-33; y BERNARDO GUIDONIS, *Legenda sancti Thomae Aquinatis,* en A. FERRUA, OP, ibíd., 130.

niños. Sin embargo, Teodora advirtió que Tomás vivía. Lo consideró un verdadero milagro[18].

El mismo autor, Guillermo de Tocco, explica también que la madre de Tomás:

> «Estando en Roccasecca, en los confines de la Campania, vino a ella en espíritu Fray Bueno, que era mejor en vida y religiosidad, un anacoreta, con fama de santo, que había estado con otros muchos en los montes de Roccasecca, y le dijo: "Alégrate, Señora, porque el hijo que llevas en tu seno se llamará Tomás. Tú y tu marido pensáis hacerlo monje en el monasterio de Montecassino, en el que descansa el cuerpo de san Benito, con la esperanza de llegar a los grandes réditos del monasterio, mediante su promoción a la máxima prelatura. Pero Dios ha dispuesto sobre él otra cosa: que sea fraile de la Orden de Predicadores, y obtendrá tal claridad en la ciencia y en la santidad de vida, que en todo el mundo de su tiempo no se encuentre a nadie como él". A lo que respondió la señora: "No soy digna de tener tal hijo; haga Dios según el beneplácito de su voluntad"»[19].

Lo más probable es que este relato, que es claramente paralelo al de la Anunciación tal como la refiere san Lucas (Lc 1,26), se contara de este modo para explicar que la madre de Tomás, ya antes de que naciera el niño, había sentido que Dios había destinado a la criatura que llevaba en sus entrañas para la sabiduría y la santidad. También que sus padres habían pensado en dedicar a su hijo al estado religioso en el monasterio de Montecassino, con la idea de que podría convertirse en abad. Además, el abad de ese famoso monasterio, uno de los más prestigiosos de toda la cristiandad y que estaba a poca distancia del castillo de Roccasecca, era Landolfo Sinibaldi, pariente de los Aquino.

a) *La familia y la educación*

El proyecto familiar de que fuera benedictino nunca le debió parecer extraño a santo Tomás. En sus obras, explica que, por naturaleza, la familia es la que educa al hombre ya que en ella nace y en ella vive. Sobre la educación del niño escribe:

> «En la regeneración carnal no son necesarios más que el padre y la madre. Mas para que el parto sea feliz y el desarrollo del niño conveniente, se precisa una comadrona, una nodriza y un pedagogo»[20].

La función nutritiva y la de los cuidados físicos han sido siempre propios de la familia. Con el desarrollo de la cultura, la familia no ha podido realizar las otras funciones educativas, principalmente las intelectivas. De ahí que sea necesario el pedagogo o las instituciones educativas —como lo eran los monasterios en la Edad Media— que faciliten y organicen su labor educativa.

[18] Cf. GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c. 32.
[19] Ibid., 31-32.
[20] *STh.* III q.67 a.7 ad 2.

Además de las dos necesidades señaladas, la asistencia en los partos y en la educación, para lograr el desarrollo y perfección de la vida personal, el hombre tiene otra necesidad. Precisa leyes acertadas, y no sólo en su infancia o juventud, sino durante toda su vida.

Las leyes, por estar ordenadas al bien común[21], ayudan a la práctica de la virtud, del hábito operativo bueno. Son muchos los hombres que hacen el bien para evitar mayores males. Más que por la fuerza de las palabras o por convicción, obran por miedo al castigo. De manera que:

> «Es difícil que alguno desde su juventud misma sea llevado de la mano a la virtud según las buenas costumbres, si no se educa bajo buenas leyes, por las cuales cierta obligatoriedad induzca al hombre al bien».

La razón que da el Aquinate es la siguiente:

> «Vivir templadamente, prescindiendo de deleites y de manera perseverante, no apartándose del bien por el trabajo duro y los pesares, no es algo deleitable para muchos hombres. Especialmente, no lo es para los jóvenes, que son propensos a los deleites. Por tanto, es preciso que la educación de los niños y sus descubrimientos, es decir, las vías de acción que los hombres descubren, estén regulados por buenas leyes, por las cuales los jóvenes sean impelidos a acostumbrarse al bien. Una vez que se hayan habituado al bien, éste ya no será penoso sino más bien deleitable».

Siempre se requieren tales leyes.

> «No basta que los hombres, sólo de jóvenes, reciban una buena educación según las leyes y pongan un adecuado empeño en observarlas; sino aún más, llegados a la madurez, es necesario que hallen caminos honestos para obrar y que se habitúen a éstos. Para lo cual son necesarias las leyes, no sólo al comienzo de la vida adulta sino también en general, durante toda la vida del hombre. Pues hay muchos que obedecen más a la obligatoriedad, a la coacción, que a la palabra, y que obedecen más por el perjuicio o daño a que se exponen en vista de las penas, que por el bien honesto»[22].

La familia, a través de las relaciones educativas, es el primer ámbito de la dimensión social humana. La condición familiar del hombre posibilita la apertura del hombre a toda la sociedad. Por su parte, con sus instituciones, la sociedad facilita los medios para la natural finalidad educativa de la familia. Con respecto a estas funciones educativas de la sociedad, la familia debe sustituirlas si fallan. Podría decirse que tiene, en este sentido, una responsabilidad subsidiaria.

Como consecuencia, si la sociedad disminuye o deja de ser el ámbito que permite y ayuda a la práctica de la virtud de la persona adulta, esta función de la familia, imprescindible e irreemplazable en las primeras etapas de la vida, tiene que prolongarse. Si las leyes no proporcionan la ambientación y los instrumentos adecuados para una vida virtuosa, para así alcanzar la perfección personal, o no lo hacen de una manera

[21] Cf. *STh.* I-II q.90 a.2 in c.
[22] *In Ethic.* X 14.

suficiente, es preciso que se supla esta función, total o parcialmente, en la familia. No obstante, sin que ello implique el desistir en el empeño de que las leyes lleguen a servir perfectamente a este bien común.

Recuerda santo Tomás que:

> «El matrimonio fue instituido principalmente para el bien de la descendencia, no sólo para engendrarla, ya que eso puede verificarse también fuera del matrimonio, sino además para conducirla a un estado perfecto [...] Dos perfecciones podemos considerar en la descendencia: la perfección de la naturaleza, no sólo en cuanto al cuerpo, sino también respecto del alma, mediante aquellas cosas que pertenecen a la ley natural, y la perfección de la gracia»[23].

La labor educativa de la familia tiene que realizarse en las tres vertientes necesarias para el bien del hombre, para su perfección o felicidad: física o corporal, cultural —que es principalmente la moral— y religiosa. Esta triple misión educativa es tan natural como la gestación, el tiempo que la madre lleva en sí al hijo antes de que nazca. Incluso el Aquinate la compara con ella.

> «El hijo [...] en un primer momento no se distingue corporalmente de sus padres, cuando se halla en el vientre de su madre. Después, cuando ha salido del útero materno, antes del uso de razón está bajo el cuidado de sus padres, como contenido en un útero espiritual»[24].

Podría prolongarse esta comparación de la familia con el claustro materno hasta que el hijo no forma a su vez otra familia, si no va a encontrar en la sociedad la defensa y la nutrición espiritual que le permitirá crecer en la virtud. La familia tiene que suplir la ambientación educadora de la colectividad. Lo que sería absurdo es que, si faltara o disminuyera la función educativa de la sociedad, la familia no sólo no la reemplazará sino que también renunciara a la suya propia, que es insustituible y esencial. Nadie puede sustituir a los padres en la educación de sus hijos, pero, en cambio, los padres tienen que suplir las tareas educativas de la sociedad cuando ésta deja de cumplirlas.

Por ser el menor de los varones hay que suponer que los primeros años de la vida de Tomás transcurrieron con su madre y sus cinco hermanas. Sus hermanos mayores, todos ellos militares, que acompañaban a los grupos guerreros de Federico II, debían vivir poco tiempo en el castillo. Igualmente, su padre Landolfo tenía que pasar largas temporadas fuera del castillo acompañando al emperador. Quizá el pequeño Tomás convivió, aunque no por mucho tiempo, con su hermano Landolfo por tener una edad más cercana a él.

Sin duda, tuvo mayor relación con su hermana Teodora, que le seguía en edad. Siempre se quisieron mucho. Ya adultos, santo Tomás, cuando le era posible, la visitaba en su castillo de San Severino. Incluso estuvo

[23] *STh. Suppl.* q.59 a.2 in c.
[24] *STh.* II-II q.10 a.12 in c.

en el castillo durante unas semanas, en diciembre de 1273, por orden de su prior que quería que descansara.

Teodora, casada con el conde de Marsico y madre de varios hijos, dio ejemplo de una vida de templanza y caridad para con los más pobres. Su hijo Tomás, conde de Marsico, que fue dominico, atestiguaba que su cuerpo se encontró incorrupto y exhalando un perfume desconocido. Explicaba también que su madre se aplicaba penitencias muy duras, como el disciplinarse con una cadena de hierro durante la noche. Fue, en definitiva: «singular en todas las virtudes»[25].

En su biografía del Aquinate, Tocco habla también sobre su madre, doña Teodora, basándose en lo que le contó su nieto Tomás: «Se decía que fueron tantas sus devociones, oraciones y abstinencias, que tenía callos en las rodillas de tanto estar postrada en oración»[26]. Con esta notable piedad, debió de ser la primera instructora en la fe de su hijo Tomás.

b) *La educación en la templanza. El desorden de la gula*

En este ambiente familiar, santo Tomás recibió no sólo una esmerada educación religiosa sino también una educación en la sobriedad, especialmente en las costumbres, moderación que se reflejaba en la comida y en la bebida. Muchos años después escribiría que la sobriedad de una manera general significa virtud cardinal de la templanza, que tiene por finalidad refrenar o moderar de acuerdo con la razón las inclinaciones a todos los placeres sensibles.

En sentido estricto la sobriedad es una de las especies de la templanza que regula según la recta razón el uso de las bebidas embriagantes. También, en un sentido más amplio, designaría a otra especie de la templanza, la denominada «abstinencia». Virtud que inclina a comer con moderación, en la medida que lo exija la salud del cuerpo, tal como dictamina la razón. Con respecto a la abstinencia, que se opone al vicio de la embriaguez, observa santo Tomás que:

> «En algunos hombres se requieren ciertas virtudes de modo especial [...] porque en ellos existe mayor inclinación al mal, que debe ser refrenada por la virtud y los vicios, que la virtud destruye. En este sentido, la sobriedad es sumamente necesaria en la juventud»[27].

A la sobriedad, en los dos sentidos, se opone el feo vicio de la gula —el comer y el beber con exceso—, que es uno de los sietes pecados capitales. Según santo Tomás:

[25] Guillermo de Tocco, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c., 83
[26] Ibíd., 82-83.
[27] *STh.* II-II q.149 a.4 in c. Continúa diciendo: «Por otro capítulo, la sobriedad es muy necesaria en algunas personas para poder ejercer los actos correspondientes. Como el vino impide el recto uso de la razón, en los viejos —a quienes corresponde dirigir y enseñar— [...] y en los reyes —que tienen que gobernar al pueblo— se requiere de modo especialísimo».

> «No llamamos gula a cualquier apetito de comer o beber, sino al desordenado, es decir, al que se aparta de la línea racional, en que radica el bien de la virtud moral»[28].

La gula no es el deseo de los manjares, que es algo natural e imposible no desear, porque son un medio para conservar la existencia. De manera que no es posible no querer la comida o la bebida. La gula es el desorden, es el salirse del justo límite que impone la razón según el orden de este deseo natural que señala la naturaleza. Por oponerse a este orden, la gula es un mal, un pecado. Sin embargo, el mal no está en los manjares.

> «Los alimentos que ingiere el hombre no manchan al alma a causa de su sustancia y naturaleza, aunque los judíos, contra quienes hablaba Jesús, y los maniqueos creyeran lo contrario. En cambio, el deseo desordenado de comida, sí la mancha»[29].

Como «el vicio de gula no consiste en los alimentos precisamente, sino en el apetito desordenado de ellos», podría darse la siguiente situación:

> «Si alguien comiera con exceso, no por gula, sino creyendo que lo necesita, esto hay que atribuirlo a impericia, no a gula». Por tanto, no cometería pecado. De manera que: «A este vicio pertenece el acto en que uno conscientemente se extralimita en la medida, a causa del placer producido por los alimentos»[30].

El excesivo uso de la comida y también de la bebida —en cuanto tal, no en cuanto pueda ser embriagadora, porque ya daría lugar a otro vicio— contra el dictamen de la razón —que no prohíbe, sino que ordena el deleite que sigue al uso de los alimentos, cuando a su vez están ordenados por la misma razón a la salud—, convierte este abuso del comer y del beber en pecado. Por lo general es venial, porque no es «contrario al amor de Dios»[31], fin último del hombre. Puede ser mortal si se pone en los deleites del comer y beber el fin último de la vida, o lleva a quebrantar preceptos graves que impiden llegar a él antes que renunciar a tales deleites. Santo Tomás argumenta así esta distinción:

> «La gula es concupiscencia desordenada. El orden de la razón que modera la concupiscencia es doble: uno se refiere a los medios, que pueden desarreglarse y perder su correspondencia con el fin; otro se refiere al fin en sí mismo, en cuanto que la concupiscencia aleja al hombre de su fin propio. Si el desorden cometido por la gula nos aparta del fin último, es pecado mortal; caso que se da cuando ponemos en este deleite nuestro fin último, dispuestos a despreciar el verdadero que es Dios, y a traspasar sus mandamientos con tal de satisfacernos en aquél. Si el apetito de placer nos lleva a excesos, pero sin alcanzar la magnitud de separación del fin último, es venial»[32].

[28] *STh.* II-II q.148 a.1 in c.
[29] Ibíd., a.1 ad 1.
[30] Ibíd., a.1 ad 2.
[31] Ibíd.
[32] Ibíd., a.2 in c.

Sin embargo, aun en el caso de la gula como pecado mortal, la gula no es el mayor de los pecados.

> «La gravedad del pecado se puede considerar desde tres puntos de vista: primero, por parte de la materia, que es lo principal. Y en este orden son más graves los pecados que se dirigen contra las cosas divinas, quedando la gula como menor, pues su objeto es el alimento corporal»[33].

Así, por ejemplo, es mayor pecado la blasfemia que importa directamente la aversión u odio a Dios, el primero y mayor de todos los pecados. También la gravedad del pecado se determina:

> «Segundo, por parte del pecador. En este aspecto el pecado de gula pierde aun gravedad ya que se trata de una materia necesaria, la comida, y es, además, difícil discernir lo que responde al placer y a la necesidad»[34].

La necesidad de vivir arrastra al hombre a comer y a beber y no siempre es fácil saber si ha habido moderación en esta actividad. Por último, se resuelve su maldad en sus efectos.

> «Tercero, por las consecuencias. Bajo este aspecto, la gula tiene cierta gravedad, debido a los pecados que de ella suelen nacer»[35].

Puede sostenerse que accidentalmente la gula es más grave que otros pecados, ya que éstos pueden proceder de ella, como la vanidad, la lujuria y otros. La gula es, por tanto, un pecado o vicio capital.

Los pecados capitales constituyen uno de los orígenes o principios que pueden causar todos los demás pecados en cuanto que son como su cabeza o lo que los orienta a su finalidad. Son como las principales direcciones que toman todos los vicios. Los capitales les facilitan, por ello, su finalidad. En este sentido los pecados no capitales aparecen como los medios para conseguir el fin que se propone el pecado capital.

> «Vicio capital es el que origina nuevos vicios como causa final de los mismos; es decir, que él tiene un fin tan deseable, que el apetito se siente atraído de muchas maneras a pecar. ¿Qué es lo que hace codiciable un fin? El poseer alguna de las condiciones que implica la felicidad plena de la naturaleza. Una de ellas es manifiestamente la delectación»[36].

La gula es uno de los siete vicios capitales —vanagloria, gula, lujuria, avaricia, acedia, envidia e ira—. Es uno de los primeros. Como los otros pecados a los que se inclina el hombre, por ser capital, conduce a otras faltas todavía más graves y que alejan más de Dios. El hombre no llega al mal hasta su perversidad total sino poco a poco.

Como la comida y la bebida son de gran necesidad para el hombre y le proporcionan mucho deleite, éste se deja arrastrar a muchos pecados para saciarla. Como indica el Aquinate:

[33] Ibíd., a.3 in c.
[34] Ibíd.
[35] Ibíd.
[36] Ibíd., a.5 in c.

> «Los alimentos se conceptúan como medio para la conservación de la vida. Y como este fin es sumamente deseable y no puede obtenerse sin comer, de ahí procede que el mismo alimento nos sea tan apetecible, llegando a constituir el centro de todas las preocupaciones del hombre, como dice el Eclesiástico: "Todo el trabajo del hombre es para su boca" (Eclo 6,7). Sin embargo, la gula debe referirse más bien al placer del alimento que al alimento mismo»[37].

También puede considerarse el pecado capital de la gula como un pecado genérico, que incluye, por ello, varias especies o tipos. Para distinguirlos, santo Tomás comienza dando el siguiente criterio:

> «La gula es apetito desordenado de comida y consideramos en la comida dos cosas: el manjar que se toma y el acto de comerlo. Las dos pueden originar desorden en la concupiscencia. Por parte del manjar caben las siguientes combinaciones: en cuanto a la sustancia del mismo, lo deseamos valioso, estimable; en cuanto a la calidad, exigimos una preparación esmerada; en cuanto a la cantidad, superamos el límite racional. Y por modo de tomarlo, o acto, existen estas variantes: adelantar la hora ordinaria y tomar el alimento con voracidad. San Isidoro juntó bajo una misma las dos primeras especies, diciendo que el goloso se excede en "la sustancia, en la cantidad, en el modo y en el tiempo" (*Sent.* II, 42)»[38].

Cabe, por consiguiente, un doble desorden en la comida y en la bebida porque son apetecibles para ser tomadas. Habrá un desorden por parte de lo tomado y otro por parte del modo de tomarlo y, por tanto, dos subgéneros de gula. Lo tomado puede ser apetecido desordenadamente por su valor, intrínseco o extrínseco; por su cualidad, que la da la preparación, y por su cantidad. En el acto de tomarlo cabe avanzar la hora habitual y comer con avidez. Así la gula, en estas cinco especies, produce cinco efectos nocivos o viciosos, tal como describió san Gregorio Magno[39]: la alegría tonta, la bufonada grosera, la inmundicia, la charlatanería y el embotamiento mental. El Aquinate justifica estas cinco «hijas de la gula» del siguiente modo:

> «Gula es inmoderado placer en la comida y bebida. Por consiguiente, serán hijos de la gula los vicios que son fruto de estos placeres inmoderados, bien sea directamente del alma, bien a través del cuerpo. Por parte del alma parecen surgir cuatro. Primero, por orden a la razón, cuya agudeza se obtusa debido al exceso de comida y bebida, se encuentra la ceguera mental originada por los vapores de los alimentos, que llegan a perturbar la inteligencia [...] Segundo, por orden al apetito, que sufre múltiples desarreglos a causa del inmoderado uso de comida y bebida, una vez dormido el capitán, que es la razón, tenemos la necia alegría, ya que todas las otras pasiones se ordenan a la alegría y tristeza. Se dice en Esdras: "El vino hace creer que todo es seguridad y gozo" (Esd 3,20). Tercero, por orden a la sobreabundancia de palabra, la locuacidad [...] Cuarto, por orden al acto mismo desordenado, los movimientos y gestos externos propios del bufón, que indican ausencia de la razón en el gobierno del goloso. A ellos alude san Pablo cuando nos

[37] Ibíd., a.5 ad 1.
[38] Ibíd., a.4 in c.
[39] SAN GREGORIO MAGNO, *Moralium libri,* lib. XXXI c.45: PL 76,621.

habla de "palabras necias y ridículas" (Ef 5,4) [...] [que] podría referirse a las palabras por las que se suele pecar, o porque son superfluas, como en la "locuacidad", o por inhonestas, como en la "bufonería"»[40].

Por parte del cuerpo, se encuentra la inmundicia o pérdida del sentido de la conveniencia social. Además, precisa que:

«La alegría, producida por el acto pecaminoso o por el fin a que se ordena, acompaña a todo pecado, sobre todo si es habitual. Pero esa alegría indefinida, sin objeto y moderación, a la que damos el nombre de necia, proviene del exceso de alimentos o bebidas [...] Paralelamente, todo pecado produce cierta estupidez. Pero la estupidez acerca de las verdades especulativas tiene su origen en la gula»[41].

Comentado el texto de san Pablo. «Ya comiereis, ya bebiereis, o hiciereis cualquier otra cosa, hacedlo todo a gloria de Dios» (1 Cor 10,31), indica el principio general para combatir la gula y vivir en la sobriedad:

«En estas obras necesarias [...] invocar el nombre del Creador y con *la intención de que Dios sea con ellas loado y glorificado. Comentando el* Salmo 34 escribe san Agustín: "Las obras, si se hacen bien, son alabanzas a Dios. No sólo entonces la voz, sino las obras también, concordando con la voz, canten las loas de Dios. Pues cuando es Dios alabado por la obra buena que haces, a Dios alabas; y cuando es Dios blasfemado por la obra mala que haces, también blasfemas a Dios"»[42].

Siguiendo a santo Tomás podría precisarse que para comer y beber con esta intención hay que hacerlo con agradecimiento a la bondad de Dios que nos lo proporciona; con humildad, porque lo que se come y se bebe no se merece; y con amor, para emplear las fuerzas que nos dan los alimentos en el servicio de Dios y al prójimo.

3. Los monjes benedictinos

En 1230, a partir de la firma de la paz de san Germano, el 23 de julio de aquel año, y, por ello, después de que Federico II y sus tropas hubieran abandonado la región de Cassino y el sitio del monasterio de Montecassino, el pequeño Tomás fue llevado allí como oblato. Tuvo que ser antes del 3 de mayo de 1231, fecha de un documento conservado de la donación de su padre, Landolfo, de treinta libras de oro y un molino al monasterio como pago de la educación y hospedaje de su hijo menor. Cuando se le dejó en el monasterio benedictino el niño tenía, por tanto, cinco años cumplidos. Era tan pequeño que fue acompañado en el viaje por su nodriza.

[40] *STh.* II-II q.148 a.6 in c.
[41] Ibíd., a.6 ad 1.
[42] *In 1 Cor.* X, lect. 7, en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super epistolas S. Pauli lectura,* 1, ed. R. Cai (Marietti, Turín-Roma [8]1953).

El monasterio de Montecassino había sido fundado en el año 520 por san Benito (480-543). Natural de Nursia, Umbría, nacido en una época en que cambió el mundo antiguo con el asentamiento de los pueblos bárbaros en la parte occidental del Imperio romano y la consiguiente formación de nuevas monarquías que dieron un aspecto distinto a Europa. Aunque después de que el último emperador Romulo Augustulus fuera depuesto por Odoacro —el 4 de septiembre del 476—, el Imperio no terminó porque continuó existiendo en Oriente. El jefe de los mercenarios bárbaros, Odoacro, no se dignó a vestir la púrpura cesárea. Envió las insignias imperiales al único emperador que quedó: Zenón el Isaurio, cristiano defensor del monofisismo. Tampoco quiso quedarse en Roma y se instaló en Rávena. Además, como persistió la idea de san Jerónimo, según su interpretación de las profecías de Daniel, de que el último poder político tenía que ser el Imperio romano, éste quedó totalmente personificado en los emperadores bizantinos.

Era una época de desorden y disolución social. El edificio político levantado por el emperador Augusto y que comprendía casi doscientos millones de personas, estaba condenado a la ruina. Los reyes de estas nuevas monarquías eran paganos, unos, y otros, arrianos o monofisitas.

a) *El arrianismo, el nestorianismo y el monofisismo*

El *arrianismo,* herejía que negaba la naturaleza divina de Cristo y lo consideraba como una mera criatura humana, lo habían adoptado los ostrogodos por imitar a las clases altas romanas, que casi en su totalidad la habían abrazado. Por influencia de los dirigentes helenistas, que, con el arrianismo, racionalizaban el misterio de la encarnación, la herejía había arraigado en todo el Imperio.

Arrio (256-336), sacerdote libio de la iglesia de Alejandría, se enfrentó a su obispo, san Alejandro (h. 250-328), que le había llamado al orden por sus doctrinas heréticas sobre la naturaleza del Verbo, la segunda persona de la santísima Trinidad. El patriarca, asistido por san Atanasio (295-373), que le sucedió en la sede y también en la lucha contra el arrianismo, tuvo que convocar el concilio de Nicea (325), el primero ecuménico o universal de la Iglesia, para defender la ortodoxia sobre el misterio Trinitario.

Según Arrio, hay un solo Dios, verdadero y eterno, no engendrado e inmutable. En un tiempo determinado creó al Verbo, que es así una criatura engendrada por el Padre. Como esta segunda persona de la Trinidad es la creadora del universo puede llamársele «Dios». Sin embargo, el Hijo no es eterno porque tiene un principio, tampoco tiene la misma naturaleza que el Padre. Su naturaleza no es divina porque es una criatura.

En el arrianismo, la segunda persona de la Trinidad era así inferior y subordinada a la primera. La doctrina de Arrio era una explicación que concordaba con la mentalidad del paganismo, que tenía la idea de

un dios supremo y otros muchos subordinados. No es extraña, por ello, su rápida difusión en el mundo romano.

En el concilio de Nicea (325) se excomulgó a los arrianos y se proclamó el llamado «Símbolo niceno», con el que se definía en lo que se creía:

> «En un Señor Jesucristo, Hijo de Dios, nacido Unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, consustancial al Padre, por quien todas las cosas fueron hechas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra, que por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió y se encarnó, se hizo hombre, padeció, y resucitó al tercer día, subió a los cielos, y ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos» (Dz 54).

Se establecía así la verdadera filiación del Verbo para confirmar su estricta divinidad. Por ser verdadero Hijo, proviene de la esencia del Padre y no es el producto de su voluntad creadora. Por ser Hijo, coincide con el Padre en la naturaleza, lo que se expresa con el vocablo «homousios» (consustancial). Quedaba así condenado el arrianismo y definida la divinidad del Verbo[43].

El *monofisismo* era una herejía que había surgido como reacción a otra, el nestorianismo. Nestorio (h. 380-h. 451), monje de Antioquía, patriarca de Constantinopla, distinguió en Cristo entre el hombre y el Verbo, de manera que, además de poseer dos naturalezas, la humana y la divina, también era dos personas correspondientes a estas naturalezas. Esta duplicidad personal implicaba la negación de que el Hijo de María fuese el Hijo de Dios. La Virgen María no sería madre de Dios.

Nestorio pensaba que se rebajaba a Dios al creer que, en su designio de «divinizar» a los hombres, su mismo Hijo se hubiese hecho verdaderamente Hijo de María y hubiese habitado entre nosotros. Su doctrina puede, por ello, considerarse como una nueva versión del llamado «error judío», por cuanto se concebía a Cristo como un mero hombre al que se había unido, como a «alguien» distinto, el Verbo de Dios. El hombre Cristo habría sido elegido por Dios para esta unión divina en virtud de su propia justicia o bondad humana. Por sus propios méritos había sido objeto de esta predilección divina.

Esta concepción dualista de Cristo fue condenada en el concilio de Éfeso (432) —III concilio ecuménico— que definió que no había una unión accidental entre las dos naturalezas de Cristo como se afirmaba en el nestorianismo. Como dijo san Cirilo, patriarca de Alejandría, no hay una «unión moral» del Verbo con el hombre, como afirmaba Nestorio,

[43] En el I concilio de Constantinopla (381), el segundo ecuménico, contra otras herejías, se añadió al Símbolo: «Y en el Espíritu Santo, Señor y vivificante, que procede del Padre, que juntamente con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado, que habló por los profetas». La expresión «que procede del Padre y del Hijo» se añadió en España —en el año 589, en el III concilio de Toledo—, después en Francia y Alemania, con el beneplácito de Roma y, finalmente, fue admitido por el II concilio de Lyon, en 1274, al que tenía que asistir santo Tomás, pero se lo impidió la muerte. El símbolo de Nicea con este añadido de Constantinopla constituye el *Credo* de la misa que se utiliza en la liturgia de la Iglesia occidental desde el siglo VI. En la liturgia bautismal se utilizó siempre el llamado *Símbolo de los apóstoles,* la profesión de fe que tiene un origen apostólico. Según la tradición, cada uno de sus doce artículos fueron redactados por un apóstol.

sino una «unión hipostática» entre el Verbo y la naturaleza humana de Cristo; fórmula con la que quería defender la existencia de una sola persona en Jesucristo. De este modo se expresaba la unidad de Jesucristo, Verbo hecho carne, nacido de María, Madre de Dios, con un único ser personal divino en dos naturalezas, la divina y la humana.

En la primera sesión del concilio, el 22 de junio del año 431, se tomó la carta II de san Cirilo de Alejandría a Nestorio, leída y aprobada en esta sesión, como documento definitorio. En este famoso documento se dice:

> «No decimos que la naturaleza del Verbo, transformada, se hizo carne; pero tampoco que se transmutó en el hombre entero, compuesto de alma y cuerpo; sino, más bien, que habiendo unido consigo el Verbo, según hipóstasis o persona, la carne animada de alma racional se hizo hombre de modo inefable e incomprensible y fue llamado hijo del hombre, no por sola voluntad o complacencia, pero tampoco por la asunción de la persona sola, y que las naturalezas que se juntan en verdadera unidad son distintas, pero que de ambas resulta un solo Cristo e Hijo [...] Porque no nació primeramente un hombre vulgar, de la santa Virgen, y luego descendió sobre él el Verbo, sino que, unido desde el seno materno, se dice que se sometió a nacimiento carnal, como quien hace suyo el nacimiento de la propia carne [...] De esta manera (los santos Padres) no tuvieron inconveniente en llamar madre de Dios a la santa Virgen» (Dz 111a).

A la carta se le añadieron los doce anatematismos de san Cirilo de Alejandría contra Nestorio, que estaban en una carta sinodal de obispos egipcios dirigida contra este famoso miembro de la escuela de Antioquia. Los tres primeros dicen lo siguiente:

> «Canon 1. Si alguno no confiesa que Dios es según verdad el Emmanuel, y que por eso la santa Virgen es madre de Dios (pues dio a luz carnalmente al Verbo de Dios hecho carne), sea anatema.
>
> Canon 2. Si alguno no confiesa que el Verbo de Dios Padre se unió a la carne según hipóstasis y que Cristo es uno con su propia carne, a saber, que el mismo es Dios al mismo tiempo que hombre, sea anatema.
>
> Canon 3. Si alguno divide en el solo Cristo las hipóstasis después de la unión, uniéndolas sólo por la conexión de la dignidad o de la autoridad y potestad, y no más bien por la conjunción que resulta de la unión natural, sea anatema» (Dz 113-115).

También como reacción al nestorianismo o frente al peligro de dividir a Cristo e interpretando mal algunas expresiones de san Cirilo, como «unión física» o unión natural, que aparece en los anatematismos —aunque los alejandrinos le daban el mismo sentido que unión hipostática, la unión en la persona, en la sustancia subsistente concreta e individual— había aparecido otra herejía, la *monofisita.* El monofisimo propugnaba la necesidad de considerar en Cristo al Verbo más que al hombre. Eutiques (378-454), abad de un monasterio de Constantinopla, enseñaba, frente a Nestorio, que en Cristo no sólo existía unidad de persona, sino también una única naturaleza, resultado de la fusión de la naturaleza divina con una humana.

Eutiques seguía a san Cirilo de Alejandría en su afirmación contra el error de los nestorianos de que Cristo es el Verbo de Dios hecho carne, es el «Emmanuel» o Dios con nosotros, pero caía en la confusión entre lo divino y lo humano. Le parecía que la minimización de la naturaleza humana de Cristo era el único camino para salvar la fe en su divinidad.

El IV concilio ecuménico —Calcedonia, año 451— estableció que la unión de la naturaleza humana y divina en Cristo no es una unión esencial en la naturaleza, sino en la persona, es una unión personal. El concilio definía claramente contra los monofisitas que:

> «Ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, Dios verdaderamente, y el mismo verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo, consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad y el mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad, "semejante en todo a nosotros, menos en el pecado" (Heb 4, 15) [...] que se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo» (Dz 14).

Para el monofisismo el concilio representaba una recaída en el nestorianismo. En la no aceptación de este cuarto concilio ecuménico por los cristianos egipcios y siríacos tiene su origen la Iglesia Ortodoxa Copta y la Iglesia Ortodoxa Siria o Jacobita. También la Iglesia Apostólica Armenia es monofisita porque los enviados armenios, que llegaron tarde al concilio, tampoco lo aceptaron[44]. Sin embargo, todas ellas reconocen los tres primeros concilios ecuménicos.

b) *El monasticismo. San Benito de Nursia*

En Oriente, además de las herejías, se daba otro alarmante hecho para el cristianismo: el monacato, que tan fecundo se había mostrado, estaba en crisis. Caía por una pendiente de la que ya no saldría nunca más. También en Occidente, los monjes y el clero estaban en decadencia. El antiguo Imperio era un mundo que tenía que ser evangelizado de nuevo.

En medio de esta situación de desorden, de una figura solitaria, san Benito de Nursia (480-547), brotará la regeneración. Sus padres, Eupropio y Abundancia, pertenecientes a la nobleza provincial —concretamente a la estirpe de los Anicios, de la ciudad de Nursia, en los Apeninos, a unos cien kilómetros de Roma—, le bautizaron con el nombre de Benedictus, o Bendecido, de donde se formó el nombre de Benito.

[44] También siguen doctrinas monofisitas la Iglesia Ortodoxa Etíope, la Iglesia Ortodoxa de Eritrea y la Iglesia Ortodoxa de Malankara.

Fue educado en el cristianismo, junto con su hermana gemela y única, Escolástica.

Terminados los estudios elementales, cuando Benito tenía alrededor de veinte años, sus padres le enviaron a Roma para continuar con los estudios superiores. Le acompañó Cirila, su nodriza griega, que era como una segunda madre. Pudo así presenciar la entrada en Roma de Teodorico, rey de los ostrogodos, y las luchas entre los romanos y el partido bizantino para la elección del papa.

Según explica san Gregorio I Magno (540-604) —el gran papa, que procedía también de los Anicios y había sido, según parece, benedictino y creador del canto gregoriano— en el libro segundo de su *Libro de los Diálogos*[45] —que contiene la primera biografía sobre san Benito escrita con los datos de los monjes de Montecassino—, Benito estuvo bastante tiempo en Roma. No terminó sus estudios porque: «Como viese a muchos de sus compañeros precipitarse por la sima del vicio, temiendo para sí lo que veía en los demás, determinó retirar del mundo el pie que apenas había puesto en él». Sintió que tenía que abandonar la sociedad, pagana en sus costumbres, y retirarse al servicio de Dios, tal como hacían los anacoretas en los desiertos de Palestina y Egipto.

Algún biógrafo explica que gracias a la educación y a las oraciones de su hermana, que se había consagrado privadamente a Dios desde su infancia, pudo cruzar ileso la primera juventud en un mundo de corrupción. Según san Gregorio fue, sobre todo, por ser «bendito por la gracia y por el nombre»[46].

Un día, en lugar de seguir la calle que le llevaba al lugar de las clases, tomó la Vía Nomentana y se dirigió hacia Tívoli donde había una zona desértica. Le siguió su fiel nodriza Cirila, que no quería dejarle. Ambos llegaron a un pueblo llamado Afide. Se detuvo allí unos meses, conquistando la simpatía de todo el vecindario, especialmente de su párroco, que veía en Benito a un clérigo ideal. Benito había tenido la intención de incorporarse a una cercana colonia de ascetas, pero se había desengañado por los defectos que encontró en aquella comunidad.

Se cuenta que, en ese lugar, Cirila halló roto el cedazo para cribar el trigo que le habían prestado. Era de arcilla y se había partido en dos pedazos. La mujer lo sentía muchísimo por ser algo que no le pertenecía y porque quedaría en entredicho su responsabilidad como ama de casa, además, su dueña lo apreciaba mucho. Sufría como si fuera una pérdida importantísima. Al encontrarla llorando, Benito, que la quería muchísimo y era una persona muy compasiva, oró y se lo entregó como si nada hubiese ocurrido.

Esta recomposición milagrosa del utensilio se extendió rápidamente por todo el pueblo. Benito decidió huir para no ser canonizado en vida,

[45] La obra está escrita en forma de un diálogo entre el mismo Gregorio Magno y un personaje ficticio denominado Pedro.

[46] SAN GREGORIO MAGNO, *Libri dialogorum*, II 1: PL 77,215s.

dejando a los vecinos el cuidado de su nodriza que no tardó en regresar a Nursia, donde vivían los padres y la hermana del joven al que había criado y al que tanto quería.

Benito se dirigió a un lugar llamado Subiaco, que significa por debajo del lago, donde el río Anio abre un desfiladero y forma un lago. Allí Nerón había construido una quinta y unos baños en un lago artificial, pero en esa época estaban ya abandonados. El joven estudiante vivió durante tres años en Subiaco en una pequeña cueva.

Un anacoreta llamado Román, que vivía en las cercanías, y que le había proporcionado un cilicio y un hábito de pieles, le suministraba diariamente los alimentos. Como no podía llegar hasta la peña donde estaba la pequeña cueva, le colocaba la comida en una cuerda en cuyo extremo tenía una campanilla para que supiera que tenía que tirar de ella.

En su narración, cuenta también san Gregorio que unos pastores le vieron un día. Al principio le tomaron por una fiera dado su aspecto y su hábito monástico —formado por pieles—. Por sus palabras piadosas, sin embargo, comprendieron inmediatamente que era un hombre de Dios.

También cuenta que en uno de los días de su vida en Subiaco, Benito recordaba a una joven de la que había estado enamorado cuando vivía en el ambiente mundano de Roma. Para combatir la tentación de dejar su retiro e irse con ella, se quitó las pieles y se revolvió en unas zarzas espinosas hasta que desapareció su deseo desordenado. Este acto virtuoso, que supuso la victoria del espíritu sobre lo corpóreo o la materia, es considerado como un anuncio del espiritualismo de la futura cristiandad.

A los tres años de vivir en aquella especie de sepulcro, unos religiosos del monasterio cercano de Vicovaro le pidieron insistentemente que los gobernase. Benito accedió a sus ruegos, pero, al poco tiempo, no aceptaron la vida austera que les hacía vivir su nuevo superior. Un día intentaron envenenarle con la bebida. Benito hizo la señal de la cruz sobre el vaso y éste se rompió como si se le hubiera golpeado. Inmediatamente después regresó a su cueva para volver a vivir en soledad. No para estar solo, sino sólo con Dios, en un diálogo ininterrumpido o en oración continua. Sin embargo, no consiguió la soledad porque al poco tiempo se le unieron muchos discípulos. Incluso muchos nobles le enviaban a sus hijos para que se educaran. Benito consiguió así erigir doce monasterios con doce monjes cada uno y su correspondiente prelado.

Estas fundaciones tienen una gran importancia. En Subiaco, cerca de Tívoli y de Roma, se crean varios monasterios con una organización nueva en el monacato, sin el rigorismo y el individualismo de los monjes orientales. Eran, además, centros de unidad cultural y social porque reunían a vencedores y vencidos, a romanos y bárbaros, y a clérigos y seglares. Como un símbolo, los monjes —muchos de ellos godos— con la guadaña y el hacha iban allanando el terreno, que, desde la época de Nerón, había sido invadido por la vegetación para poderlo cultivar. Todavía en la actualidad sobrevive uno de estos monasterios, el de San Silvestre, que cambió después su nombre por el de Santa Escolástica.

Cuenta san Gregorio que el santo hizo salir milagrosamente del lago de Subiaco el hacha que a uno de los monjes, fuerte pero sin habilidad, se le había caído, y le dijo: «Toma el hacha. Trabaja y no te desanimes»[47]. Palabras que los biógrafos han tomado como la síntesis del mensaje benedictino a la nueva Europa que se formaba con los pueblos, que la conquistaban con las armas, y con los vencidos romanos.

A Mauro y Plácido, dos de los romanos que estaban en Subiaco, discípulos predilectos de san Benito, se los venera también como santos. Se sabe que Mauro fundó monasterios en Sicilia y Plácido, en Francia. El padre de este último, Tertulio, un importante senador, donó a san Benito varios territorios, entre ellos el que fue después el gran monasterio de San Severino, en Nápoles. Su hijo, un día que había ido a buscar agua en el lago de Nerón, cayo en él, arrastrado por el peso de la cuba. Benito lo salvó milagrosamente.

San Gregorio explica el milagro relatando que san Benito ordenó al discípulo san Mauro que corriera a salvar al monje. Mauro sin vacilar y confiando en las palabras de su maestro se dirigió hacia las aguas sin saber nadar. Caminó entonces sobre las aguas como si fuese tierra firme y pudo salvar de un remolino a Plácido. Comenta el biógrafo que fue un ejemplo de la eficacia del mandato y de la obediencia por Dios.

También, según el relato de san Gregorio, un párroco de las cercanías, Florencio, envidioso del éxito de san Benito, intentó desacreditarle y después envenenarle. Al no tener éxito con ninguna de las dos tentativas procuró apartar a sus jóvenes monjes del camino que habían emprendido enviando a siete mujeres de mala vida al huerto donde trabajaban para que los provocaran. Benito lo vio desde su celda y comprendió inmediatamente que para terminar con los ataques y preservar a sus monjes tenía que dejarlos. Nombró superiores para los monasterios y con un pequeño número de discípulos, después de casi treinta y cinco años de permanencia en las peñas de Subiaco, se dirigió por la Vía Latina hacia el sur[48].

Llegó a la antigua ciudad romana de Cassino, en aquella época medio en ruinas, pero que todavía conservaba un anfiteatro. La ciudad se llamó después san Germano en honor de un santo obispo de Capua amigo de Benito. Un monte escarpado dominaba Cassino. Se extendía entre las montañas del Norte y una amplia llanura que se abría al Mediterráneo. Desde muy antiguo existía en ese monte un templo dedicado al dios Apolo; y, a su alrededor, un bosque sagrado donde —después de doscientos años del emperador Constantino— los campesinos seguían celebrando sacrificios idolátricos. Benito les predicó el mensaje evangélico y logró que se derribara el templo y se talara el bosque.

El poeta Dante (1265-1321) en *La divina comedia* relata este suceso, que tiene también un carácter simbólico en el nacimiento de Europa y hace hablar al mismo san Benito.

[47] Cf. ibíd., II 6.
[48] Cf. ibíd., II 8.

«Aquel monte, en cuya falda está Cassino, fue frecuentado, en la propia cima, por gentes engañadas y mal dispuestas, y yo soy el que allá arriba llevo primero el nombre de Aquel, que reveló, en la tierra, la verdad que tanto nos sublima; y tanta gracia resplandeció sobre mí, que retraje a las villas circunvecinas del impío culto que sedujo al mundo»[49].

Sobre las ruinas del templo que había sido derribado y cuyo altar había destruido personalmente san Benito, hizo construir dos capillas, una consagrada a san Juan Bautista, el primer cristiano solitario, y otra a san Martín de Tours (316-397), el soldado, obispo y monje, evangelizador de la Galia, que también había derribado monumentos druídicos y robles sagrados, e ídolos romanos. Alrededor de estos oratorios san Benito levantó, en el año 529, el monasterio de Montecassino, el más famoso del mundo católico.

Benito, que no había recibido la ordenación sacerdotal, escribió su famosa *Regla* en Montecassino. Se cree que hacia el fin de su vida. Fue la primera escrita para Occidente. Hasta entonces todos los monjes habían vivido según las reglas de Oriente. La *Regla* de san Benito, que consta de un Prólogo y 73 breves capítulos, era, por una parte, un conjunto de disposiciones morales, económicas, litúrgicas y penales basadas en sus propias observaciones y en su experiencia personal, que mostraban la precisión y metodicidad de la sabiduría romana. Revelaban incluso una moderación y prudencia superiores a las leyes romanas. Por otra, la *Regla* era un texto espiritual. Comenzaba con las palabras «Ausculta, o filii» (¡Escucha ¡oh hijo!)[50]. Su espiritualidad se alimentaba en la palabra de Dios, en la Biblia. El monje debía escuchar largas lecturas bíblicas en la Iglesia y en el refectorio o comedor. La «lectio divina», como la llama el santo, ocupaba las mejores horas del día del monje. Comenzaba a las dos de la madrugada y duraba hasta el alba: los maitines. Luego, seis veces durante el día: prima, tercia, sexta, nona, vísperas y completas. En una semana, se cantaba el salterio completo. Cada monasterio tenía que ser «una escuela del servicio divino»[51].

Desde entonces ha sido una constante histórica en los benedictinos el aprecio al oficio divino y a la liturgia en general. No es casual, por ello, que el interés por el estudio de la Biblia surgiese de los monasterios benedictinos, así como los diferentes movimientos litúrgicos.

En la vida benedictina también había lugar para la oración privada o «secreta». En realidad no había una distinción profunda entre oración comunitaria e individual. Se consideraba la «lectio divina» como la respuesta de Dios a la oración del monje. La oración se convertía así en un verdadero diálogo entre Dios y el hombre.

[49] DANTE ALIGHIERI, *La divina comedia: El Paraíso,* XXII 37-45, en ÍD., *Obras completas* (BAC, Madrid [5]1994) 473-474.

[50] «Escucha, hijo, los preceptos del Maestro, e inclina el oído de tu corazón; recibe con gusto el consejo de un padre piadoso, y cúmplelo verdaderamente» (pról., 1): cf. *La Regla de san Benito* (BAC, Madrid [4]2006) 65.

[51] Ibíd., pról., 45, en ibíd., 70.

Benito no quería que los monjes se limitasen al trabajo interior, imponía en su *Regla* el trabajo exterior, regulándolo también con normas. Después de las alabanzas a Dios el trabajo quedaba establecido en siete horas al día. La actividad de los monjes expresada en las palabras «ora et labora», «reza y trabaja», que sintetizan el espíritu de la *Regla,* no excluía el estudio, es más, el fundador prescribió la existencia de una biblioteca en los monasterios, aunque no era lo esencial de su espiritualidad.

Los monjes benedictinos no se consideraban archiveros, pero los monasterios se constituyeron en grandes archivos y, como consecuencia, en un foco de irradiación cultural. Con el tiempo se fue dando más importancia a la constitución de bibliotecas en los monasterios, con los anexos de cámaras de copistas, «scriptorium», que fueron el mejor medio de conservación de las obras de la antigüedad clásica y de la patrística.

Los monasterios realizaron en la alta Edad Media el gran papel de transmisión de la cultura en general. En un momento de inseguridad y de movimiento de pueblos, la introducción del cuarto voto de estabilidad, establecido por san Benito, no prescrito por ninguna regla anterior, representaba la permanencia y la continuidad en todos los sentidos. Además, el monasterio, organizado como una ciudadela que estuviese asediada permanentemente, tenía que producir todo lo necesario para vivir de manera que los monjes no tuvieran necesidad de salir. Algunos de ellos, designados por el abad, podían recibir el presbiteriado para el servicio espiritual del monasterio, pero continuaban estando sujetos a la misma *Regla.*

La obediencia, que junto con el trabajo era el otro principio conductor de los setenta y tres artículos de la Regla, era considerada por san Benito como un trabajo más. Renunciar al uso legítimo de la voluntad propia llevaba a la humildad y ésta, a la caridad. El abad tenía una autoridad absoluta, pero estaba también sujeto a la *Regla,* que no se podía modificar nunca. Tenía la obligación de consultar a los monjes más selectos o a toda la comunidad sobre los asuntos más importantes. En realidad, con la obediencia el monje participaba de la disciplina de las legiones romanas y del espíritu de sacrificio por la comunidad propia de los pueblos bárbaros.

Los monjes benedictinos siempre tuvieron fama de caritativos. El mismo san Benito curaba enfermos y repartía limosnas. Cuenta san Gregorio que un día llegó a Montecassino un campesino llevando a su hijo muerto entre sus brazos y preguntando por el padre Benito. Al saber que estaba en el campo trabajando con los monjes dejó el cadáver en el umbral del monasterio y se fue corriendo a buscarle. Al encontrarle le gritó: «Devolvedme a mi hijo». Benito le contestó: «¿Acaso os lo he quitado yo?». El pobre hombre repuso: «Ha muerto, resucitadlo». Benito apenado le dijo: «Idos; esto no nos toca a nosotros, sino a los santos apóstoles. ¿Por qué queréis imponernos tan insoportable carga?».

El labrador insistía, Benito le preguntó dónde estaba el cuerpo. «En la puerta del monasterio», respondió. Fueron allí. El santo se arrodilló

y exclamó: «Señor, no miréis mis pecados, sino la fe de ese hombre, y devolved a ese cuerpo el alma que le habéis arrebatado»[52]. Terminada esta oración, el cuerpo del niño se agitó convulsivamente a la vista de todos. Benito, tomándolo de la mano, se lo devolvió a su padre lleno de vida y salud.

La vida ascética regulada por estas virtudes incluía las austeridades de la tradición monástica: ayunos, abstinencias, velas nocturnas y silencio. Sin embargo, san Benito imprimió en las austeridades corporales «discreción» o moderación y humanidad. Narra san Gregorio que Benito se enteró de que en los montes cercanos vivía un solitario que, además de permanecer encerrado en una cueva, se había atado en un pie una cadena que le fijaba en una roca. Benito fue a verle y le mandó romperla, diciéndole: «Si verdaderamente eres servidor de Dios, debe contenerte no una cadena de hierro, sino la cadena de Jesucristo»[53].

El intelectual y político francés Montalembert (Charles Forbes de Montalembert, conde de Montalembert) (1810-1871), autor de la famosa *Vida de santa Isabel de Hungría* (1836), y que había pertenecido al catolicismo liberal francés del siglo XIX capitaneado por Lamenais (1782-1854), en *Los monjes de Occidente desde san Benito hasta san Bernardo,* última obra de su vida escrita con una técnica romántica, escribe sobre el santo italiano:

> «Los historiadores han ponderado a porfía su perspicacia é ingenio, y le han atribuido el proyecto de regenerar la sociedad europea, levantar un dique a la disolución social, preparar la recomposición del edificio político, restablecer los estudios y conservar las letras y artes».

Indica también Montalembert que los doctores católicos han comparado a san Benito con Moisés, que planificó la formación de un pueblo nuevo, y con Josué, que gracias a sus proyectos pudo llegar a la tierra prometida. Cita entre estos teólogos a santo Tomás y, concretamente, un *Sermón* de san Benito. Sin embargo, confiesa Montalembert:

> «Pero en caso de alimentar su mente tan altos pensamientos, lo cual ignoro, es positivo que no observo indicios de los mismos en su regla ni en su vida, y que si llegaron a penetrar en su alma fueron subordinados y reemplazados por aspiración más grande y elevada aun, esto es, la de su salvación»[54].

Lo que importaba a san Benito era su salvación eterna y la de sus monjes, que quería que fueran muchos. De este modo contribuyó a la evangelización de Europa y, como consecuencia, la culturizó. Siempre la Iglesia al evangelizar ha culturizado. El espíritu benedictino pudo ajustarse perfectamente, por ello, a todas las regiones europeas.

San Benito no había fundado una orden religiosa, únicamente había reglamentado un monasterio. Aunque previó que aparecerían otros con

[52] SAN GREGORIO MAGNO, *Libri dialogorum,* II 32.
[53] Ibíd., II 16.
[54] CONDE DE MONTALEMBERT, *Los monjes de Occidente desde san Benito hasta san Bernardo,* I (Luis Tasso, Barcelona 1874) 226.

la misma *Regla,* no creó ningún lazo entre ellos. Durante la Edad Media los benedictinos no formaron una familia monástica homogénea. Su expansión no fue fruto del crecimiento de los monasterios existentes sino de la adopción de su *Regla,* que expresaba la característica prudencia de la antigüedad clásica por otros monasterios ya existentes.

Nota Montalembert que san Benito:

> «Nunca quiso más regeneración que la de su propia alma y la de los religiosos, sus hermanos; todo lo demás le está de sobras, y si es así, habremos de decir que lo más grande en su obra social e histórica es no haberla jamás sospechado. Tal es la señal distintiva de la verdadera grandeza: acometer grandes empresas y realizarlas sin estrépito, sin sistema, sin resolución tomada de antemano, al solo impulso de un pensamiento modesto y puro, que Dios transforma, eleva y centuplica. Y para colmo de rareza nada en su regla indica que la escribiera para más monasterio que el suyo, pudo, sí, pensar que sería adoptada por comunidades inmediatas a las que a su alrededor había reunido, pero nada en la misma descubre la idea de establecer entre ellas relaciones de dependencia, o sea de constituir un lazo entre diferentes casas religiosas, creando así una asociación de distintos coordinados elementos, como las grandes órdenes que después se han visto»[55].

La Orden benedictina se impuso a los monjes irlandeses, la mayoría itinerantes, que habían fundado varios monasterios en Europa. También a los monjes visigodos españoles y a otras modalidades monacales. Conservó en Europa la romanización que había conseguido el Imperio romano, incluso la extendió. Los benedictinos fueron auténticos civilizadores de Europa. Además, los monjes penetraron en los pueblos bárbaros, llevando, junto con el cristianismo, la cultura. Los monjes benedictinos, como concluye Montalembert:

> «Dominarán a los pueblos nuevos mostrándoles el prototipo de la santidad, de la grandeza y de la fuerza moral, y los convertirán en instrumento del bien y de la verdad; ayudados por los vencedores de Roma, llevarán el imperio y las leyes de una nueva Roma más allá de las fronteras que pudo fijar nunca el senado ni pudieron imaginar los césares y vencerán y bendecirán en comarcas donde jamás penetraron las águilas ni los apóstoles, sustentadores de todas las naciones modernas, los veremos junto a los tronos de Carlomagno, Alfredo u Oton el Grande, fundar con ellos las monarquías cristianas y la sociedad moderna y sentarse al fin con san Gregorio Magno y san Gregorio VII en la sede apostólica, desde la cual dirigirán por espacio de siglos de combates y virtudes, los destinos de la Europa católica y de la Iglesia, servida con gloria por razas creyentes, libres y esforzadas»[56].

Benito era famoso entre los romanos y entre los bárbaros, que le consideraban un profeta. Después de la caída del Imperio romano, en

[55] Ibíd., 227.
[56] Ibíd., 228-229. El monje benedictino Hildebrando fue elegido Papa con el nombre de Gregorio VII (1020-1085). Fue uno de los grandes reformadores de la Iglesia del siglo XI. La reforma la concentró en la lucha contra las investiduras eclesiásticas, que suponía el reparto por las autoridades civiles de obispados y que llevaba a la simonía o venta de los cargos sagrados y también al nicolaitismo o violación de la ley del celibato de los clérigos. Tuvo que luchar especialmente contra el emperador de Alemania Enrique IV. San Gregorio VII, después de Carlomagno, fue una de las personalidades más notables de la Edad Media y uno de los grandes papas de la historia.

el año 476, Odoacro, proclamado rey por sus pueblos, los hérulos y los esciros, se comportó en Italia como un vicario imperial, en lugar de un rey independiente. El emperador de Oriente, Zenón, sin embargo, no le reconoció como tal y envió contra él a los ostrogodos, mandados por Teodorico.

El rey de los ostrogodos, que contó con la ayuda de dos ministros romanos cristianos —el filósofo Boecio (480-524), llamado «el último romano», y su compañero y discípulo, Casiodoro (h. 477/481-570), que es «el primer medieval»—, consiguió derrotar a Odoacro en Isonzo y en Verona. No obstante, no logró conquistar Rávena. Teodorico no tuvo más remedio que pactar con Odoacro la división de Italia, que nominalmente continuaba formando parte del Imperio, pero durante el banquete del pacto lo mandó asesinar junto con sus principales partidarios.

A pesar de este innoble acto, Teodorico el Grande, proclamado rey de toda Italia, la gobernó pacíficamente durante treinta años (493-523). Admirador de la cultura romana, que había conocido en su juventud en Constantinopla, realizó una política conciliadora. Al final de su vida se tornó receloso por temer un golpe de estado de los católicos romanos.

A su muerte la corona recayó en su nieto, el joven Atalarico. Fue regente su madre, Amalasunta, hija de Teodorico. Se entabló una guerra civil. Atalarico murió y la reina fue asesinada, en el año 535. Bizancio inició la invasión de Italia. Belisario, el general del emperador Justiniano, consiguió entrar en Roma en el año 536. La conquista de Italia la terminó Narsés que, con otro ejército, consiguió derrotar a Totila. Italia quedó anexionada al Imperio, gobernada por Narsés en nombre de Justiniano.

Benito y sus monjes emprendieron la tarea de reconciliación de romanos y bárbaros que eran tan distintos en raza, lengua, costumbres, cultura y religión. San Gregorio cuenta un hecho singular sobre las relaciones entre san Benito y los godos, bárbaros que habían abrazado el arrianismo.

Algunos godos se habían convertido al cristianismo e incluso estaban en Montecassino como monjes. Sin embargo, la mayoría de los godos por ser arrianos, y después de la muerte de Teodorico, odiaban a los cristianos y los oprimían con toda suerte de abusos. Galla, uno de ellos, recorría las poblaciones campesinas robando los bienes de los aldeanos. Cuando a uno de ellos le estaban torturando para obtener sus bienes, al campesino se le ocurrió decir que se los había entregado al abad Benito. El godo le obligó a que le acompañara al monasterio.

El romano, atados los brazos y a pie, y Galla, a caballo siguiéndole, llegaron a Montecassino. Benito, que estaba leyendo, los miró. Al instante se desataron las ligaduras del pobre campesino y Galla bajó del caballo temblando. Se arrodilló ante el santo y se desmayó. El abad mandó a sus monjes que lo atendieran. Luego, le recriminó su conducta, diciéndole, además, que rezaría por él[57]. El relato es una imagen concreta de

[57] SAN GREGORIO MAGNO, *Libri dialogorum*, II 31.

la actitud de los monjes ante la situación tan compleja de Europa y del respeto y autoridad moral de que gozaban.

Uno de los reyes ostrogodos, Totila (541-522), que quería restaurar la monarquía de Teodorico, después de haber vencido en Faenza a un ejército bizantino, que no estaba al mando de Belisario —por orden del mismo Justiniano, que envidiaba sus victorias—, quiso conocer Montecassino. Para comprobar el espíritu profético que los godos atribuían a Benito ordenó que el capitán de su guardia, Riggo, se vistiera con su rico traje real. Con una numerosa escolta al mando de tres condes, Vulterico, Ruderico y Blindino, el capitán se presentó ante el santo como si fueran el rey y su cortejo.

Al llegar le dijo Benito: «Hijo mío, quitaos el traje que lleváis, pues no es el vuestro». Todos se arrodillaron ante él y regresaron al campamento para informar a Totila. El rey emprendió inmediatamente la subida al monasterio. Benito le esperaba sentado. Totila tuvo miedo y se postró a sus pies. Benito le dijo, por tres veces, que se levantara. Hasta que fue a levantarle él mismo. Estuvieron conversando. El santo le reprendió por los males que había hecho y le predijo lo que tenía que sucederle con estas palabras que refiere san Gregorio:

> «Mucho mal habéis hecho. Mucho hacéis todavía y ya es tiempo de que cesen vuestras iniquidades. Entraréis en Roma, atravesaréis el mar, reinaréis nueve años y en el décimo moriréis»[58].

A partir de esta entrevista, que representaba el encuentro de las dos fuerzas principales de aquella nueva sociedad, los bárbaros victoriosos y los monjes invencibles, Totila dulcificó su carácter y fue clemente con los vencidos. Conquistó Benevento y Nápoles. Después, Roma y Sicilia. Con una armada, conquistó Córcega y Cerdeña. Su gobierno fue más benigno y positivo que el de los césares de Bizancio, que contaminaban Italia con su degeneración.

También, como le había dicho Benito, murió a los diez años de su reinado en una batalla contra un ejército imperial al mando de Narsés. Su sucesor, Teyas (522-523), también murió al año siguiente peleando contra el ejército de Justiniano y con él desaparecieron los ostrogodos de Italia.

Terminado el reino ostrogodo, que había durado sesenta años, casi toda la vida de Benito, ocuparon Italia los lombardos, también arrianos, llamados imprudentemente por Narsés para acabar con los ostrogodos. El santo supo que entre los lombardos no habría ni un Teodorico ni menos un Totila que le escuchara y respetara.

Un día, un magnate, que Benito había convertido, le encontró llorando. Al preguntarle la causa de su tristeza, respondió: «Todo este monasterio levantado por mí, todo lo que para mis hermanos he construido y dispuesto ha sido entregado a merced de los paganos por decreto de

[58] Ibíd., II 14. Cf. CONDE DE MONTALEMBERT, *Los monjes de Occidente...*, o.c., 204.

Dios omnipotente. A duras penas he podido obtener el perdón de su vida»[59]. Efectivamente, el monasterio que había sobrevivido a la guerra goda-griega fue devastado por los lombardos alrededor del año 577.

Después de la entrevista con Totila, que tuvo lugar en el año 542, san Benito sólo vivió un año. En estos últimos años de su vida, tuvo el consuelo de poder conversar con su única hermana Escolástica. Eran gemelos y como es frecuente en estos hermanos se querían muchísimo. Los biógrafos atribuyen la ternura y la delicadeza, que revela la regla benedictina, a la influencia de su hermana Escolástica.

En su obra, san Gregorio nos muestra a san Benito como un hombre serio, reflexivo, que parecía que tuviera mayor edad. Este carácter se traducía en su rostro, grave, sereno y apacible. Aborrecía, por ello, la superficialidad, la frivolidad y las palabras ociosas y jocosas. También el desorden. Tenía una inteligencia práctica y metódica. En realidad, su *Regla* estaba dirigida a restaurar en lo posible el estado en el que el hombre fue creado y anticipar el perfecto, que se gozará en el paraíso definitivo. Advierte Montalembert que:

> «En la historia de casi todos los santos que ejercieron una influencia reformadora y duradera en las instituciones religiosas, encuéntrase por lo general el nombre e influjo de una santa mujer participante de su obra y de su abnegación; parece que esos animosos soldados de la guerra del alma contra la carne buscaron fuerza y consuelo en la casta y fervorosa comunidad de sacrificios, oraciones y virtudes como una madre, con una hermana por naturaleza o elección, cuya santidad esparce sobre esta parte de su gloriosa existencia como un rayo de luz más suave e impregnado de cariñoso afecto»[60].

Su hermana, después de la muerte de sus padres y de su nodriza, Cirila, se unió a otras mujeres para vivir los tres consejos evangélicos de obediencia, pobreza y castidad en común, en una vida de oración y recogimiento. Vivían en un monasterio cercano a Montecassino, el monasterio femenino de Plumbariola. Benito la dirigía, al igual que a otras religiosas de los alrededores. Escolástica, en sus años maduros, volvía a ser su discípula como durante la infancia en la casa paterna de Nursia. Se veían una vez al año. Ella salía de su monasterio y se reunía con su hermano en la ladera de un monte. En el año 553, el 7 de febrero, se entrevistaron por última vez.

Se sabe por san Gregorio que, después de pasar todo el día platicando y rezando, cuando ya Benito y sus compañeros se iban para cumplir la *Regla,* que no les permitía pasar una noche fuera del monasterio, Escolástica le dijo: «Hermano, ruégote que no te apartes de mí esta noche para que podamos hablar hasta el alba de las delicias del cielo».

Contestó Benito: «Me es imposible pasar la noche fuera del monasterio». Escolástica llorando ocultó el rostro entre sus manos y empezó a orar a Dios. El cielo estaba sereno, sin nube alguna. Cuando Escolástica

[59] Ibíd., 205-206.
[60] Ibíd., 206.

levantó la cabeza, estalló una violenta tempestad que hizo imposible salir a Benito y a los monjes que le acompañaban. Le dijo entonces: «Perdóneте Dios, hermana mía, ¿pero qué has hecho?». Escolástica le contestó: «Te supliqué y no me oíste. He suplicado a Dios y me ha escuchado. Añadió con una gracia triunfal, plenamente femenina y sonriendo: «Parte ahora si puedes, y déjame para volver a tu monasterio»[61]. Se tuvieron que quedar y prolongaron la conversación hasta el amanecer.

San Gregorio, que en su relato de la vida del santo cuenta este hecho, comenta que no ha de extrañar que Dios atendiera la petición de Escolástica antes que la de su hermano Benito. Indica que la hermana amaba más que Benito, y para Dios son más eficaces las oraciones de los que más aman. Le dice el Papa a su interlocutor.

> «¿Quién habrá, Pedro, en esta vida más grande que san Pablo? Y sin embargo tres veces rogó al Señor que le librara del aguijón de la carne (2 Cor 12,8) y no pudo alcanzar lo que deseaba. Por eso, es preciso que te cuente del venerable abad Benito cómo deseó algo y no pudo obtenerlo». Referido el milagro de santa Escolástica, añade: «Quiso algo que no pudo alcanzar. Porque si bien nos fijamos en el pensamiento del venerable varón, no hay duda de que deseaba que se mantuviera el cielo despejado como cuando había bajado del monasterio, pero contra lo que deseaba se hizo el milagro, por el poder de Dios todopoderoso y gracias al corazón de aquella santa mujer. Y no es de maravillar que, en esta ocasión, aquella mujer que deseaba ver a su hermano pudiese más que él, porque según la sentencia de san Juan: Dios es amor (1 Jn 4,16), y con razón pudo más la que amó más (Lc 7,47)»[62].

A los tres días, el 10 de febrero del 553, Benito vio entrar en el cielo el alma de su hermana en forma de paloma. Lleno de gozo, cantó dando gracias a Dios, e inmediatamente envió a buscar el cuerpo de su hermana que, efectivamente, acababa de morir. El cuerpo fue sepultado en una tumba en el oratorio del monasterio de Montecassino, en el mismo lugar donde había estado el altar de Apolo.

Al cabo de cuarenta días, mandó que abrieran de nuevo la tumba de Escolástica. En brazos de sus discípulos recibió los últimos sacramentos. Mandó que le levantaran y, erguido, como un soldado romano, murió en pie, alabando a Dios hasta su último momento. Era el 21 de marzo de 543, día de Jueves santo. Le enterraron junto a su hermana, en el sepulcro ya abierto.

Cuenta san Gregorio que aquel mismo día dos monjes, uno en el monasterio y otro de viaje, tuvieron idéntica visión: una multitud de estrellas que formaban un camino luminoso desde Montecassino hacia Oriente, y hasta el cielo. Además, oyeron una voz que decía que Benito, el amado de Dios, había entrado por allí a la gloria eterna[63].

[61] SAN GREGORIO MAGNO, *Libri dialogorum,* II 33. Cf. CONDE DE MONTALEMBERT, *Los monjes de Occidente...,* o.c., 207-208.
[62] SAN GREGORIO MAGNO, ibíd. Éste es el único episodio que se conoce de la vida de santa Escolástica.
[63] Cf. ibíd., II 37.

Además del ejemplo de su vida y sus monasterios, dejaba su *Regla,* la primera escrita para Occidente, que, como indica Montalembert: «Al inmortalizar su nombre y su obra, ha dado al instituto monástico en Occidente su forma universal y definitiva»[64]. Nota también que:

> «La Iglesia ha sancionado cuatro reglas principales, bajo las cuales pueden clasificarse casi todas las órdenes religiosas: 1.ª La de S. Basilio que con el tiempo llegó a prevalecer sobre las demás de Oriente, siendo la de todos los monjes orientales; 2.ª La de S. Agustín, adoptada por los canónigos regulares, los Premonstratenses, los frailes Predicadores o Dominicos y varias órdenes militares; 3.ª La de S. Benito, la cual fue adoptada sucesivamente por todos los monjes de Occidente como la ley común de la orden monástica propiamente dicha hasta el siglo XIII; las órdenes de los Camandulenses, de Valumbrosa, de los Cartujos y del Císter tienen dicha regla por base de sus constituciones especiales, si bien el nombre de religioso de S. Benito o monje benedictino se da especialmente a los que no forman parte de aquellas más modernas congregaciones; 4.ª La regla de S. Francisco»[65].

4. Vida monacal

a) *Los votos infantiles*

Era costumbre que los nobles ingresaran a sus hijos, todavía siendo niños, en las abadías benedictinas como oblatos para que recibieran la formación propia del estado religioso. No se les pedía naturalmente su parecer. Los niños obedecían esta decisión de sus padres, que no implicaba entrar en el estado religioso. Los oblatos no hacían votos solemnes y podían, al llegar a la pubertad, o bien profesar la vida religiosa o bien no continuarla. Incluso los mismos padres podían retirarlos antes de realizar la profesión monástica. De hecho estos niños y adolescentes que vivían ya la *Regla* de san Benito, y que en Montecassino eran muy numerosos, constituían el plantel de las vocaciones.

Muchos años después de su permanencia infantil en Montecassino, santo Tomás sostenía que: «Si un niño hace un voto simple antes de la edad de la pubertad y sin tener uso de razón, el voto no le obliga». El motivo es porque:

> «Los niños todavía no tienen el uso perfecto de razón, lo cual les hace capaces de engaño. Los niños suelen adquirir este uso de razón perfecto hacia los catorce años y las niñas hacia los doce, suelen llamarse "años de la pubertad". En algunos se adelanta y en otros se retrasa, conforme a las disposiciones naturales de cada uno».

[64] CONDE DE MONTALEMBERT, *Los monjes de Occidente...*, o.c., 210.

[65] Ibíd., 210 nota. Basilio el Grande (ca. 330-379) fue uno de los tres grandes Padres de la Iglesia llamados capadocios. La llamada «Regla franciscana» o «de los hermanos menores», o «bulada o definitiva», porque fue aprobada por una bula de Honorio III (29-11-1223), después de haberse rechazado la primera de 1221, comienza con estas palabras: «La regla y vida de los hermanos menores es ésta: guardar el santo Evangelio de nuestro Señor Jesucristo» *(Regla II,* I 1, en SAN FRANCISCO DE ASÍS, *Escritos...,* o.c. 131. Esta norma se concreta en esta disposición final: «Siempre sumisos y sujetos a los pies de la misma santa Iglesia, firmes en la fe católica (Col 1,23), guardemos la pobreza y la humildad y el santo Evangelio de nuestro Señor Jesucristo que firmemente prometimos» *(Regla II,* XII 4, en ibíd., 137).

Puede ocurrir, sin embargo, que el niño tenga ya un perfecto uso de la razón sin haber llegado a esta edad adolescente. En este caso:

> «Si tiene uso de razón antes de la pubertad, el voto le obliga en la medida en que pueda cumplirlo. Pero puede el padre impedirle esta obligación, ya que está todavía bajo su poder, y la ley en virtud de la cual una persona está sometida a otra considera lo que sucede ordinariamente».

Los padres, en cambio, no pueden en la pubertad prohibir los votos si se ha superado este último período de la vida infantil: «No puede la autoridad de los padres anular su voto». Norma que se justifica porque el joven tiene ya uso de razón y puede actuar perfectamente con su voluntad libre. Precisa, por ello, santo Tomás que, todavía en esta otra etapa superior: «Si aún no tiene pleno uso de razón, el voto no le obliga delante de Dios». En este caso, no habría actuado con verdadera libertad.

A pesar de esta norma general, basada en la necesidad de la racionalidad que pueda fundar la libertad humana, santo Tomás está de acuerdo en que los niños puedan admitirse en la vida religiosa, tal como lo fue él en su infancia.

> «Aunque los niños no puedan profesar antes de la pubertad, pueden, con el consentimiento de sus padres, ser recibidos en la religión para ser allí educados. Así, leemos de san Juan Bautista que: "El niño crecía, se fortalecía en espíritu y moraba en los desiertos" (Lc 1,80). Y, según refiere san Gregorio, en *Libri dialogorum:* "Los nobles romanos empezaron a entregar a san Benito sus hijos para que los educara para el Dios omnipotente" (II, 3). Excelente costumbre, pues "bueno es al hombre soportar el yugo desde la mocedad", como dice Jeremías (Lam 3,27). Por eso es práctica común dedicar los niños a las profesiones u oficios en los que han de pasar la vida»[66].

Le parece, además, conveniente esta forma de educación en las casas religiosas porque: «El estado religioso está principalmente ordenado a alcanzar la perfección, y en este sentido les conviene a los niños, que se dejan educar fácilmente»[67]. Admite, incluso, que pueda tonsurarse a los niños educados de este modo.

> «La edad legítima para la tonsura que va aneja al voto solemne de vida religiosa es la de la pubertad, momento en que el hombre puede usar de su libre voluntad. Pero aun antes de la pubertad puede darse la edad legítima de la tonsura para ser educado en la vida religiosa»[68].

En la época del Aquinate, la primera tonsura no constituía una orden sagrada o sacramento del orden —presbiteriado, con su plenitud en el episcopado, y diaconado—, ni siquiera una de las llamadas «órdenes menores» o «sacramentales» —subdiaconado, acolitado, exorcistado,

[66] *STh.* II-II q.189 a.5 in c.

[67] Ibíd., a.5 ad 2.

[68] Ibíd., a.5 ad 1.

lectorado y ostiario—. Era solamente la puerta de entrada en el estado clerical. De hecho no la mencionó el concilio de Trento. Se consideraba, sin embargo, como una ceremonia previa por la cual el seglar entraba a formar parte del estado clerical y se hacía participante de los privilegios y derechos clericales. Además, confería la aptitud para recibir las siete órdenes sagradas y también para recibir beneficios y pensiones eclesiásticas.

A semejanza de las órdenes, en el rito de tonsura se distinguía una materia y una forma. La primera era el corte de los cabellos de la coronilla, la parte superior y posterior de la cabeza de donde arranca el pelo en distintas direcciones. La forma eran las palabras que pronunciaba el obispo o el abad, fragmento de un salmo: «El Señor es la parte de mi herencia y de mi cáliz; él es quien me sostiene mi lote de la herencia» (Sal 15,9).

b) *El estudio*

De este modo, a los cinco años de edad, empezó Tomás su educación intelectual y religiosa en la abadía benedictina de Montecassino. Durante los nueve años (1230-1239) que permaneció con los benedictinos, además de vivir la *Regla* y conocer el espíritu benedictino, aprendió la escritura, la lectura y la gramática de su lengua vernácula, el napolitano, y las del latín, rudimentos de matemáticas y de armonía, y muchas partes de la Biblia, especialmente los Salmos, que los «oblatos» aprendían de memoria a fuerza de repetirlos en el coro.

En sus obras se encuentran muchas huellas benedictinas. Los biógrafos cuentan que demostró una gran capacidad de concentración y estudiosidad. Grababa perfectamente en la memoria cuanto le enseñaba cada día el profesor. Probablemente ya en esta época Tomás fue descubriendo varias reglas prácticas para estudiar. Años después las expresaba en forma de consejos a fray Juan, discípulo suyo.

> «Me has preguntado, Juan querido en Cristo, cómo te conviene estudiar para adquirir el tesoro de la ciencia. He aquí el consejo que te doy al respecto:
> (1) Entra al océano por los pequeños arroyos, no de una vez, porque conviene ir de lo más fácil a lo más difícil. (2) Éste es mi consejo y tu instrucción. Te aconsejo que seas de poco hablar y que vayas poco al locutorio. (3) Cuida la pureza de conciencia. (4) No ceses en la oración. (5) Frecuenta tu celda con amor, si quieres ser introducido en la bodega del vino (la sabiduría) (cf. Cant 2, 4). (6) Sé amable para con todos. (7) No te ocupes en averiguar lo que otros hacen. (8) No tengas familiaridad con nadie, porque la excesiva familiaridad engendra desprecio y distrae del estudio. (9) No te entrometas en los asuntos y conversaciones de los mundanos. (10) Sobre todo, huye de correr de un lado para otro. (11) Imita la conducta de los santos y hombres de bien. (12) No te fijes en quién habla, mas todo lo que oigas de bueno consérvalo en tu memoria. (13) Trata de comprender lo que lees y oyes. (14) No dejes dudas sin resolver. (15) Acumula todo lo que puedas en el armario de la mente, como quien desea llenar el vaso. (16) No busques lo que te sobrepasa.

> Siguiendo estas huellas, producirás durante toda tu vida flores y frutos útiles en la viña del Señor de los ejércitos. Si sigues estos consejos, podrás alcanzar lo que deseas. Adiós»[69].

Estos consejos, que implican la adquisición de una serie de virtudes útiles para la vida intelectual, revelan que le fue muy útil para su formación humana, su primera y básica educación hasta la pubertad en un monasterio benedictino. De la misma manera que no hay inconveniente, como explica el Aquinate, en ingresar en el estado religioso si todavía no se está ejercitado en las virtudes, tampoco los que conviven con los que han recibido las órdenes sagradas, como hacían los oblatos, que debían aprenderlas todas o la mayoría de ellas. Para todos era provechosa la vida religiosa o clerical.

> «No sólo es útil entrar en religión para los que se han ejercitado en los mandamientos y aspirar a una mayor perfección, sino también para los que no se han ejercitado, a fin de que más fácilmente eviten el pecado y alcancen la perfección»[70].

El estado religioso es una escuela de perfección para que se adquieran las virtudes que no se poseen o se perfeccionen más las ya ejercitadas. A santo Tomás, le fue de gran utilidad la educación recibida de los benedictinos. Sin embargo, se sintió atraído para vivir según el espíritu de otra orden religiosa cuya finalidad concreta y medios empleados eran distintos. Ello no suponía ningún menosprecio porque consideraba que: «cada orden sobresale en los actos de alguna virtud»[71]. Siempre estuvo agradecido a los monjes de san Benito y conservó el aprecio por ellos e incluso la amistad con muchos, que a su vez tanto uno como otros obtuvieron plena correspondencia.

c) *La providencia*

Los monjes advirtieron muy pronto la prodigiosa memoria del pequeño Tomás, la brillantez de su inteligencia y su inquietud por conocer a Dios. Tres virtudes que se manifiestan en la pregunta que le hacía frecuentemente a su maestro: «¿Quién es Dios?». Podría decirse que toda su obra estuvo dirigida a dar respuesta a la más difícil pregunta que pueda hacerse el ser humano.

Una de las respuestas, que dio santo Tomás en sus obras, podía haber sido la contestación del monje que se encargaba de la formación de los oblatos. No sabemos lo que es Dios en sí mismo, en su naturaleza —pudo decir—, pero sabemos que es providente. Explica el Aquinate que, incluso, el término «Dios» significa etimológicamente la providencia.

[69] *Ep. fra. Iohannem*, en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Opuscula theologica*, I, ed. R. A. Verardo (Marietti, Turín-Roma 1954) 451.
[70] *STh.* II-II q.189 a.1 in c.
[71] Ibíd., a.8 in c.

«Aunque no conocemos a Dios en su naturaleza, sabemos algo de él por sus obras y efectos, por ello, podemos darle nombre, y por esto el nombre "Dios" es nombre de operación en cuanto a su origen o etimología, ya que en su origen significa la providencia de Dios, sobre todos los seres, y cuantos hablan de él llaman Dios al ser que tiene providencia universal de todas las cosas»[72].

El arquitecto, antes de construir un edificio, concibe los planos según los cuales se construirá después. De modo parecido, Dios ha dispuesto desde toda la eternidad el plano de la creación y la conservación de todas y cada una de las criaturas. Este plano eterno es la providencia y su ejecución, en el tiempo, consiste en el gobierno divino. La providencia no incluye las mociones ejecutorias del plan de los seres y de su orden al fin porque son propias del gobierno divino que mueve cada cosa según su destino. Este gobierno, en cambio, supone la providencia o el plan divino del orden de los seres a su fin.

La providencia de Dios, por ordenar las cosas hacia su fin, pertenece a la inteligencia divina. Por otra parte, por implicar el fin, supone la voluntad de Dios. La providencia es formalmente acto de la inteligencia, pero presupositivamente acto de la voluntad. Dios quiere el fin, y ordena las cosas a ese fin. La voluntad del fin, por tanto, es previa a la providencia y es su fundamento. La providencia de Dios no es incompatible con la libertad humana. Dios gobierna a los seres humanos como a señores, como a hombres libres. Es padre por crear espíritus.

«Asimismo por razón del gobierno (o providencia). Pues aunque [Dios] gobierne todas las cosas, a nosotros nos gobierna como a señores y a las otras cosas como a siervos. "Tu providencia, Padre, gobierna todas las cosas" (Sab 14,3) e ibíd. 12,18: "Y dispones de nosotros con gran consideración"»[73].

En la doctrina de santo Tomás, se puede distinguir entre la providencia general y la providencia especial. Se diferencian por su extensión. La primera se rfiere a todos los seres o a un grupo de ellos, y la segunda a uno sólo. Todavía, en ambas, puede hacerse otra distinción con respecto a su finalidad. La providencia es universal o particular, según el fin sea de todos los entes o sea menos general y sólo afecte a algunos.

En la providencia general, el fin universal es el bien de todo lo creado. El fin particular es menos general, como lo son los fines de las distintas leyes de la naturaleza, que se aplican a distintos géneros y especies de entes, como, por ejemplo, que el fuego queme. En la providencia especial, el fin universal es el mismo que el de la providencia general. El fin particular es el que se propone para un único individuo.

La providencia general de Dios en cuanto al fin universal es infalible, no puede ser frustrada. Todos los demás fines están ordenados al bien del universo. También es infrustrable la providencia especial, tanto en el fin universal como en el fin particular respectivo. En cambio, la providencia general en cuanto a la consecución del fin particular, por ejemplo, que el hombre haga el bien y evite el mal es frustrable o impedible.

[72] Ibíd., I q.13 a.8 in c.
[73] *Exp. Pater Noster,* c.II, en *Opúsculos* IV 1033.

De manera que toda providencia divina, tanto la general como la especial, es inimpedible o infrustrable en cuanto al fin universal. Sólo la primera, la providencia general, es falible en cuanto al fin particular de un conjunto de individuos o de sus actos individuales. Cuando santo Tomás utiliza el nombre de «providencia» sin precisar nada más entiende con ello la providencia general, y el de «fin», sin ningún añadido, su fin particular. Puede decirse, por consiguiente, que la providencia es falible en cuanto al fin.

Una importante consecuencia de esta proposición es que cada hombre si quiere puede no seguir la providencia divina, la providencia general particular. Por su libertad, puede interrumpir el plan de la providencia, dejando de ejercerla o modificando su especificación al bien. En lugar de continuar la dirección de la correspondiente finalidad hacia el bien, puede convertirla en mala. El hombre frente a esta providencia es libre en este sentido. No se comporta como un «esclavo», sino como «señor».

Debe hacerse todavía una precisión respecto a esta libertad. La criatura puede poner impedimento al curso o perseverancia del acto divino de gobierno —la moción divina, o actuación de Dios como «causa primera» sobre las criaturas, propia de su gobierno sobre ellas e imprescindible para que actúen—, o no ponerlo, y, por tanto, cooperar con el mismo. A la incoación o momento iniciativo de la moción divina, la criatura no puede ponerle impedimento. La incoación de la moción divina es siempre moralmente buena. Por ello, en la providencia general y el correspondiente gobierno, la acción de Dios nunca falta por sí misma. Dios da siempre la moción general y mientras no la resista la criatura continúa su acción.

La providencia general, sin embargo, no se extiende sino a los actos imperfectos. Se llaman así aquellos actos que no requieren todas las fuerzas de la naturaleza humana. Resultan, por ello, actos fáciles. Un acto imperfecto o fácil, en este sentido, es, por ejemplo, el cumplir un precepto de la ley natural. Las mociones correspondientes se denominan «mociones suficientes», porque permiten cumplir la providencia general de Dios en cuanto al fin particular. Sin embargo, son faliblemente eficaces porque se pueden impedir.

Los actos perfectos, por necesitar todo el vigor de la naturaleza, son imposibles de hecho para el hombre, en su estado actual, en el que no puede hacer todo el bien proporcionado a su naturaleza, y que se explica como efecto de la culpa originaria. Son así actos difíciles. Por ejemplo, es un acto perfecto o difícil el cumplir todos los preceptos por completo de la ley natural, o cumplir por mucho tiempo alguno de ellos, porque el tiempo convierte lo fácil en difícil. Explica el Aquinate que:

«Pues el hombre, cuando peca una vez, cree poder contenerse después de pecar. Mas sucede todo lo contrario. Porque por el primer pecado se debilita y se hace más propenso al pecado. Y el pecado le domina más;

y cuanto es en sí, se coloca en tal situación de no poder levantarse, a no ser por el poder divino, como quien se tira a un pozo. Por donde después que el hombre, nuestra naturaleza se debilitó y se corrompió; y entonces el hombre fue más propenso a pecar. Mas Cristo aminora esta debilidad y enfermedad, aunque no la quitara del todo. Sin embargo de tal manera fue confortado el hombre por la pasión de Cristo, y debilitado el pecado, que no solo puede dominarlo, sino que puede trabajar, ayudado por la gracia de Dios, que le confiere en los sacramentos, los cuales reciben su eficacia de la pasión de Cristo, de modo que pueda escapar *(resilire)* de los pecados: "Nuestro hombre viejo ha sido crucificado con Cristo para destrucción del cuerpo del pecado" (Rom 6,6). Pues antes de la pasión de Cristo pocos ha habido que hayan vivido sin pecado mortal; mas después, muchos han vivido y viven sin pecado mortal»[74].

Los actos perfectos o difíciles necesitan siempre una moción eficaz de Dios, que es siempre irresistible, aunque no destruye la naturaleza defectible de la libertad humana. Nota santo Tomás que si el hombre no pone impedimento a la moción suficiente, que Dios no niega a nadie, y que con ella hace lo que puede hacer —ya que es imperfectamente eficaz—, y ora por lo que no puede, Dios le irá concediendo ulteriores gracias suficientes e incluso eficaces hasta la perseverancia final.

Según esta ley de la moción natural, y también de la moción sobrenatural o gracia, la iniciativa de que se paralicen las mociones suficientes —y ya no se reciban las siguientes suficientes y las eficaces—, viene del hombre, de cada hombre. Sin embargo, el no poner impedimento no es la causa de concesión de nuevas mociones, como si fuera un acto meritorio, que las mereciera, por tanto, en justicia.

Tal es la gratuidad de las mociones de Dios que ni hasta el no poner impedimento es una condición necesaria para la obtención de nuevas mociones o ayudas. Dios puede quitar el impedimento y hacer que siga el curso normal de la moción. Actúa entonces una moción eficaz extraordinaria.

Las diferencias entre las dos providencias, la general y la especial, entre la moción suficiente y la eficaz, los actos imperfectos o fáciles y los actos perfectos o difíciles, se explican por la libertad divina. Al igual que Dios puede crear diferentes entes con más o menos perfecciones, también puede planear y actuar con la eficacia que quiera, mayor o menor, y, por tanto, de una manera resistible o irresistible.

La providencia general particular es resistible porque está acomodada a las condiciones de la naturaleza de la criatura. La providencia especial —que Dios no ejerce sobre todas las criaturas, sino a las que elige—, en cambio, está por encima de tales condiciones generales, y, por ello, no puede ser modificada por el hombre. Esta distinción no afecta a la omnipotencia divina, porque, siendo Dios también libre, no tiene por qué actuar siempre según toda la eficacia de su omnipotencia. Según le plazca, lo hace más o menos eficazmente.

[74] *Exp. in Symbolum,* a.2, en ibíd., 983-984.

La providencia divina respeta siempre la libertad humana, que es una perfección. No la destruye ni disminuye, sino que la conserva o la aumenta. No obstante, como la libertad humana no es una libertad plena, es defectible, puede resistir o no resistir a la moción suficiente divina. La libertad de cada hombre puede impedir aquello que es un bien para el sujeto de esta libertad.

Sin embargo, Dios no siempre se acomoda a esta imperfección de la libertad del hombre. Puede misericordiosamente actuar contra este defecto, tal como sucede con la moción especial, que es entonces infaliblemente eficaz. Mueve a la libertad defectible de un modo indefectible. Sin quitarle su defectibilidad natural, hace que de hecho actúe sin ella.

Por esta peculiar relación de la providencia divina con la criatura humana, puede afirmarse que el hombre participa de la providencia de Dios.

> «La criatura racional, entre todas las demás, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa providencia, siendo providente sobre sí y para los demás»[75].

También la consideración de la providencia divina revela que Dios es un ser inteligente y con voluntad libre, y, por tanto, un ser personal. Se puede responder a la pregunta del estudiante Tomás de qué es Dios, diciendo, tal como explicó años más tarde, que es una persona providente, con inteligencia y voluntad amorosa y libre.

d) *El conocimiento de Dios*

No es extraña esta argumentación racional de santo Tomás porque considera que la capacidad de conocer a Dios es natural, forma parte de la naturaleza del hombre. «El hombre posee una aptitud natural para conocer y amar a Dios, aptitud que consiste en la naturaleza de la mente, y es común a todos los hombres»[76]. No está, en cambio, en los otros seres creados, animales, plantas y seres inertes.

El hombre es naturalmente capaz de conocer y amar a Dios. En este orden natural, sin embargo, sólo puedo conocerle y amarle de un modo indirecto y limitado, por medio de las criaturas; por ello, sólo como Creador y lo que se derive de este atributo, como es la providencia y el ser persona, inteligente y libre.

El conocimiento de la esencia divina es imperfecto y limitado, únicamente se posee un pequeño atisbo de ella. De manera que:

> «Ni el católico ni el pagano conocen la naturaleza de Dios tal cual es; sin embargo, uno y otro la conocen por los conceptos de causalidad, excelencia y remoción»[77].

[75] *STh.* I-II q.91 a.2 in c.
[76] *STh.* I q.93 a.4 in c.
[77] *STh.* I q.13 a.10 ad 5.

Por la vía de la causalidad, se le conoce como causa primera de todas las cosas. Se descubre que es su creador. Por la de la excelencia, se le atribuyen todas las perfecciones de lo creado, pero en un grado máximo, desconocido para nosotros. Por la de remoción, se aparta de Dios todo lo que implique imperfección en su mismo concepto.

Estas dos últimas vías proporcionan un conocimiento analógico o por semejanza de Dios, ya que se consigue saber lo que es por la similitud que tiene un efecto con su causa, de modo parecido a como un pintura revela algo de la manera de ser, del carácter y, en definitiva, del espíritu del pintor. No así la primera, porque el crear, el hacer de la nada, la producción total, es un acto exclusivo de Dios.

Este conocimiento racional de Dios, por consiguiente, no afecta a la trascendencia divina respecto al entendimiento humano. Escribe el Aquinate:

> «Ciertamente que en esta vida no podemos conocer la esencia de Dios tal cual es, pero la conocemos en la medida en que está representada en las perfecciones de las criaturas, y en esta medida la significan los nombres que le aplicamos»[78].

A pesar de esta limitación, que hace que de Dios sepamos mucho mejor lo que no es que lo que es[79]:

> «El entendimiento humano apetece y ama y sobremanera se deleita en el conocimiento de lo divino, por menguado que sea, mucho más que con el conocimiento perfecto que tiene de las cosas»[80].

Explica así santo Tomás su propio interés por conocer a Dios, que ya mostraba desde pequeño en Montecassino. El hombre necesita conocer a Dios. En cambio, Dios no necesita ser conocido por el hombre. «Dios no busca la gloria para él, sino para nosotros»[81]. Por ello, ha querido comunicar su propio conocimiento al hombre ya de un modo natural.

La revelación divina ha ayudado al conocimiento natural limitado de Dios, no sólo en cuanto que lo ha ampliado con verdades suprarracionales y también con verdades racionales, acomodadas a la inteligencia humana —pero que de hecho ella misma no ha podido descubrir, por estar afectada por el pecado original—, sino también para impedir la caída en importantes errores filosóficos o racionales. La revelación de los misterios de Dios, de la Trinidad y de la encarnación, ha sido útil a la filosofía porque le ha evitado dos errores sobre la creación en los que podía incurrir y que, de hecho, se han dado a lo largo de la historia del pensamiento.

> «Para dos cosas hemos necesitado conocer las divinas personas. Una, para tener ideas correctas acerca de la creación de los seres, pues al confesar

78 Ibíd., a.2 ad 3.
79 Cf. ibíd., I 3 pról.
80 *Cont. gentes,* III 25, en SCG II 117.
81 *STh.* II-II q.132 a.1 in c.

> que Dios hizo todos los seres por su Verbo, se excluye el error de los que sostienen que las produjo por necesidad de su naturaleza».

Gracias al conocimiento trinitario, se evita, por un lado, olvidar el carácter absolutamente libre de la creación. Y, por otro, no se pierde el conocimiento del auténtico motivo de la creación.

> «Al poner en Dios la procesión del Amor, afirmamos que Dios no produjo las criaturas por indigencia propia ni por motivo alguno extrínseco, sino por el amor de su bondad»[82].

En este sentido también ha sido necesaria, para la razón humana, la revelación del misterio de la Encarnación. Afirma el Aquinate que:

> «Si se hubiese aplazado este remedio hasta el último día, hubiesen desaparecido totalmente de la tierra el conocimiento de Dios, la reverencia a él debida y la honestidad de las costumbres»[83].

El conocimiento de la encarnación confirma, por ello, el amor de Dios. Santo Tomás advierte que es la justificación más evidente:

> «Pues no haya indicio tan evidente del amor divino que el hecho de que Dios, el Creador de todas las cosas, se haya hecho criatura; que el Señor se ha hecho hermano nuestro; que el Hijo de Dios se haya hecho hijo del hombre: *De tal modo, amó Dios al mundo que le dio a su Hijo Unigénito* (Jn 3,16). Y por eso, por la consideración de esto, debe acrecentarse e inflamarse nuestro amor a Dios»[84].

Lo mismo ocurre con la noticia de la pasión de Cristo. Indica el Aquinate que:

> «Como es necesario que el cristiano crea en la encarnación del Hijo de Dios, así también es necesario que crea en su pasión y muerte. Porque, como dice S. Gregorio: *No nos aprovecharía nada el haber nacido, si no nos hubiese aprovechado el ser redimidos.* Mas esto, que Cristo haya muerto por nosotros, es tan arduo (o incomprensible), que apenas lo puede captar nuestro entendimiento; más aún, no cae de ningún modo en nuestro entendimiento. Y esto es lo que dice el apóstol en Hch 13,41 citando a los profetas, en concreto a Habacuc en el pasaje que sigue: *Hago una obra en vuestros días, tal que no la creeréis si alguien os la contare;* y en Hab 1,5: *Ha tenido lugar en vuestros días una obra que nadie la creerá cuando se narre.* Tan grande es la gracia de Dios y su amor a nosotros que hizo a favor nuestro más de lo que podemos entender»[85].

La pasión de Cristo fue necesaria para remedio del mal del hombre. Con el pecado:

> «Incurrimos en ofensa de Dios. Pues como el carnal ama la belleza carnal, así Dios (ama) la espiritual, que es la belleza del alma. Cuando, pues, el alma se mancha con el pecado, Dios es ofendido y tiene odio al pecador: *Son*

82 *STh.* III q. a.6 in c.
83 *STh.* I q.32 a.1 ad 3.
84 *Exp. in Symbolum,* a.3, en *Opúsculos* IV 980.
85 Ibíd., a.4, en ibíd., 981-982.

odiosos a Dios el impío y su impiedad (Sab 14,9). Mas borra esto la pasión de Cristo, que satisfizo a Dios Padre por el pecado, por el cual el hombre mismo no podía satisfacer; y su amor y obediencia fueron mayores que el pecado y la prevaricación del primer hombre. *Siendo enemigos (de Dios) fuimos reconciliados por la muerte de su Hijo* (Rom 5,10)»[86].

Otro mal consecuencia del pecado, además de la «debilidad» de su voluntad para el bien[87], es que el hombre merece un castigo.

> «La justicia de Dios exige que quien peca sea castigado. Y el castigo se mide por la culpa. Ahora bien, siendo infinita la culpa del pecado mortal, puesto que va contra el bien infinito, es decir, contra Dios, cuyos mandamientos desprecia el pecador, el castigo, merecido por el pecado mortal es infinito. Pero Cristo con su pasión nos libró de tal castigo, y lo sufrió él mismo. "Él mismo llevó el castigo de nuestros pecados en su cuerpo" (1 Pe 2,24). La pasión de Cristo fue tan eficaz que basta para expiar todos los pecados de todo el mundo, aunque fuesen cien mil. Por ello, los bautizados quedan libres de todos sus pecados y perdona los pecados el sacerdote. En consecuencia, quien más se identifica con la pasión de Cristo, mayor perdón alcanza, y más gracia»[88].

La «humanización» de Dios, con la encarnación y la pasión, no es sólo la revelación de su amor, sino que puede considerarse la manifestación de su misma existencia frente al agnosticismo de la filosofía racionalista moderna. A la pregunta, que es una protesta: «Por qué Dios no se manifiesta claramente, de una manera tangible y accesible para todos»; o expresada en un lenguaje todavía más moderno: «Por qué Dios parece esconderse».

> «¿Podía Dios ir más allá en su condescendencia, en su acercamiento al hombre, en su acercamiento al hombre, conforme a sus posibilidades cognoscitivas? Verdaderamente, parece que haya ido todo lo lejos que era posible. Más allá no podía ir. En cierto sentido, ¡Dios ha ido demasiado lejos! ¿Cristo no fue acaso "escándalo para los judíos y necedad para los paganos"? (1 Cor 1,23). Precisamente porque llamaba a Dios Padre suyo, porque lo manifestaba tan abiertamente en Sí mismo, no podía dejar de causar la impresión de que era demasiado... El hombre ya no estaba en condiciones de soportar tal cercanía y comenzaron las protestas [...] Desde una cierta óptica es justo decir que Dios se ha desvelado al hombre incluso demasiado en lo que tiene de más divino, en lo que es Su vida íntima; se ha desvelado en el propio Misterio»[89].

Todavía se podría hacer otra audaz pregunta a esta contestación, que se responde llevando al ámbito de la fe, sin dejar el de la racionalidad, tal como hace santo Tomás al tratar los motivos de la encarnación del Verbo.

> «Sí, el hombre sabe que Dios es aquel en el que "vivimos, nos movemos y existimos" (Hch 17,28); pero ¿por qué eso ha tenido que ser confirmado por su muerte y resurrección? Sin embargo, san Pablo escribe: "Pero si Cristo no ha resucitado, entonces es vana nuestra predicación y es vana también nuestra fe" (1 Cor 15,14)»[90].

e) *La resistencia a la ira*

En Montecassino, santo Tomás recibió no sólo una formación, que le fue muy útil para su futuro proyecto intelectual, sino también para forjar su carácter. Una de las características más señaladas por los testigos del proceso de canonización y sus primeros biógrafos es su paz, su serenidad, el no dejarse dominar por las contrariedades, que se manifestaba, además, en su mansedumbre y su bondad. Con la *Regla* de san Benito aprendió, desde niño, que no hay que enfadarse ni irritarse.

El fundador de Montecassino, en el capítulo titulado «Los instrumentos de las buenas obras», después de decir: «No anteponer nada al amor de Cristo» —considerado como el lema que dio a sus discípulos—, escribió: «No ceder a la ira»[91].

En la *Suma teológica,* santo Tomás distingue entre la ira y la iracundia. La primera es un acto de enfado violento. La segunda un estado más o menos permanente de ira. Explica, a continuación, que no siempre la ira es mala ni, por tanto, un vicio.

> «La ira, hablando con propiedad, es una pasión del apetito sensitivo, que se llama facultad "irascible" [...] En las pasiones del alma hay que distinguir dos modos de maldad. El primero proviene de la misma especie de pasión, vista a través de su objeto; y así la envidia —por su misma esencia— es un mal, pues se entristece del bien ajeno, cosa que repugna a la razón por sí misma. Basta pronunciar la palabra "envidia" para comprender que "se trata de algo malo", como dice Aristóteles, en la *Ética* (II, 6,18). Mas esto no puede decirse de la ira, que es deseo de venganza, porque el deseo de venganza puede ser bueno o malo».

[86] Ibíd., a.4, en ibíd., 983. Otro mal que lleva el pecado es: «En la mancha. Pues cuando el nombre peca, afea su alma. Porque así como la virtud del alma es su belleza, así el pecado es su mancilla: *¿Qué pasa, Israel, que en el país de los enemigos te has... manchado con los muertos?* (Bar 3,10). Pero esto lo borra la pasión de Cristo, pues Cristo con su pasión dispuso un baño con su sangre, con el que lavar a los pecadores: *Nos lavó de nuestros pecados con su sangre* (Ap 1,5). En el bautismo se lava el alma con la sangre de Cristo; pues por la sangre de Cristo (el bautismo) tiene (su) virtud regeneradora. Y por eso cuando se mancha uno (después) por el pecado, injuria a Cristo y peca más que antes: *Si alguno anula (o viola) la Ley de Moisés, con (el testimonio de) dos o tres testigos muere sin compasión ninguna; ¿cuánto más pensáis que merece suplicios mayores quien conculcare al Hijo de Dios y tuviera por profana la sangre de Cristo?* (Heb 10,28-29)» (ibíd., a.4, en ibíd., 983).

[87] Ibíd., a.4, en ibíd., 983 (cf. 3.º).

[88] Ibíd., a.4, en ibíd., 984. Concluye santo Tomás con este quinto mal: «[...] Incurrimos en el destierro del reino. Pues quienes ofenden al rey son obligados a exiliarse del reino. Así el hombre por el pecado fue expulsado del paraíso. Por ello Adán, nada más pecar, fue echado del paraíso y se cerró su puerta. Mas Cristo, con su pasión, abrió aquella puerta y volvió a llamar al reino a los desterrados. Abierto el costado de Cristo, se abrió la puerta del paraíso; derramada su sangre, fue quitada la debilidad, expiada la pena y los desterrados son llamados de nuevo al reino. De ahí es que al ladrón inmediatamente se le dice: *Hoy estarás conmigo en el paraíso* (Lc 23,43). Esto no se dijo antiguamente: no se dijo a cualquiera, a Adán, ni Abrahán o David; sino que *hoy,* esto es: cuando se abrió la puerta, el ladrón pidió perdón y lo encontró. *Teniendo confianza en la entrada del (santo de) los santos* —el santuario— *por la sangre de Cristo* (Heb 10,19)» (ibíd., a.4, en ibíd., 984-985).

[89] JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza,* ed. V. Messori (Plaza y Janés, Barcelona [4]1994) 59-60.

[90] Ibíd., 60.

[91] *Regla,* IV 21-22, en *La Regla de san Benito,* o.c., 83.

Si el apetito de venganza es conforme a la razón y, por tanto, cuando esta última impera sobre ella y la encauza adecuadamente, la ira es buena. Si es apetito desordenado de venganza, o contra el dictamen de la razón, es mala. Si se permite que la pasión se excite fuera de los límites racionales, también se convierte en mala.

«Otro motivo por el que las pasiones pueden ser malas es la magnitud de las mismas, es decir, el exceso o el defecto. Así, en la ira puede darse pecado por airarse más de lo conveniente o menos de lo conforme a la norma racional. Pero, mientras la ira permanezca en el círculo de la razón recta, es laudable»[92].

Puede parecer que el deseo de venganza, el deseo de castigar al agresor, de que tenga un justo castigo, no sea propio del ser humano, sino quede reservado para Dios. Sin embargo, puede ser legítima para el hombre.

«Es ilícito desear venganza buscando el mal de quien la debe sufrir; pero desearla para corregir los vicios y conservar la justicia es laudable, y hacia ese fin tiende el apetito sensitivo dirigido por la razón»[93].

Existe, por consiguiente, una ira legítima. Para ello, tiene que ser, primero: justa, en cuanto tienda a castigar a quien lo merezca y en la medida que lo merezca. Segundo: moderada, en cuanto no se vaya más allá de la agresión cometida. Tercero: ordenada en la intención. No debe ser motivada por el odio, sino por el restablecimiento del orden y la enmienda del agresor.

Cuando la ira es legítima puede consentirla el hombre, a pesar de que, como se dice en una objeción, la venganza es propia de Dios porque se lee en la Escritura: «A mí la venganza» (Dt 32, 35)[94]. Responde el Aquinate que no sólo es válida, sino que incluso: «El practicar la venganza siguiendo el orden de la recta razón es obra de Dios, cuyo ministro es la autoridad que castiga, como dice el apóstol (Rom 13,4)»[95]. Debe tenerse en cuenta que:

«La facultad irascible humana está naturalmente sometida a la razón. Y sus actos son naturales al hombre en cuanto racionales; por el contrario, cuando se alejan de ella, van contra la misma naturaleza humana»[96].

Sin embargo, sobre su relación natural con la razón, precisa santo Tomás:

«El movimiento de ira puede ser anterior al juicio de la razón, sacándolo del círculo de rectitud racional, y en ese aspecto es un mal; y puede ser posterior, cuando el apetito se mueve contra los vicios siguiendo a la razón. Esta ira es buena y se llama "ira por celo". De ella se dice muy bien san Gregorio: "Debe procurarse a toda costa que la ira, que es considerada como instrumento de la virtud, no prevalezca sobre la inteligencia y vaya delante como una señora, sino que, como una esclava dispuesta a obedecer, nunca deje de ir detrás de la razón" (*Moralium libri,* V c.45). Esta ira, aunque en el momento de poner en ejecución el acto impida de alguna manera el juicio de la razón, no nos priva de dicha rectitud. Es lo que afirmó san Gregorio: "La ira por celo crea desorden en la visión de la razón, pero la ira por vicio la ciega" (ibíd.)»[97].

Puntualiza santo Tomás, con una mayor sutileza incluso que en el estudio de la ira de san Gregorio Magno, que en este caso no sería pecado a pesar de no estar transitoriamente sujeta la razón, porque:

«No va contra la razón de virtud el que se suspenda momentáneamente la deliberación mental en el cumplimiento de un acto que procede de la reflexión. También el arte se vería impedido en su ejecución si, al tiempo de obrar, se pusiera el artista a deliberar acerca de la obra»[98].

La ira, por tanto, en sí misma no es mala. Puede ser pecado por el desorden que le impone el hombre. En la pasión de la ira, como decía Aristóteles, a veces cabe el elogio y otras la censura[99].

«Como la pasión puede estar regulada o no regulada por la razón, hablando en forma absoluta, no es ni buena ni mala, no merece ni desmerece. En cuanto regulada por la razón, puede ser meritoria y laudable, y en cuanto que no va regulada por ella, puede ser demeritoria y vituperable»[100].

En síntesis, santo Tomás sostiene que: «La ira es una pasión, y toda pasión del apetito sensitivo es buena si va dirigida por la razón; mala en caso contrario». Como todas las pasiones, pertenece a la apetición o deseo sensitivo y va acompañada de una perturbación en el cuerpo porque son movimientos impetuosos. Son comunes en el hombre y en los animales, pero en el ser humano interviene también indirectamente la voluntad; suponen, por tanto, también el entendimiento. En el hombre los movimientos del apetito sensible andan mezclados con los de la voluntad e incluso los movimientos de la voluntad pueden recibir el mismo nombre. De manera que se puede distinguir entre el amor pasional y el amor volitivo o intelectual, e igual entre otras pasiones[101].

Es importante advertir que en los animales las pasiones mueven necesariamente a una determinada acción. Ante un peligro, no solamente se produce una pasión de aversión o de temor, sino también de huida. En cambio, en el hombre, los estados emocionales no fuerzan a actuar porque están sujetos a un poder superior que impera sobre la mera

[92] *STh.* II-II q.158 a.1 in c.
[93] Ibíd., a.1 ad 3.
[94] Ibíd., a.1 ob 3.
[95] Ibíd., a.1 ad 3.
[96] Ibíd., a.2 ad 4.

[97] Ibíd., a.1 ad 2.
[98] Ibíd.
[99] Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco,* V 3 1106 a1.
[100] *STh.* II-II q.158 a.2 ad 1.
[101] En la actualidad, a estos movimientos de la voluntad que no obran impetuosamente sobre el organismo se les denomina *sentimientos.*

respuesta emocional. Si las pasiones le mueven, es porque su voluntad libre, bajo cuyo poder se encuentran, le da su consentimiento.

Las pasiones o emociones en general las clasifica santo Tomás en once, todas relacionadas con el amor. Las del apetito concupiscible o del mero deseo del bien son seis: el amor, pasión que tiende a la unión con lo que agrada; el odio, pasión contraria, que tiende a apartar lo que nos desagrada; el deseo, tendencia a un bien ausente; la aversión, que mueve a librarse del mal que se avecina; el gozo o placer es la alegría del bien presente; la tristeza es la aflicción por el mal presente[102].

Las pasiones del apetito irascible, del deseo del bien difícil, son cinco: la audacia, el esfuerzo por unirse a lo amado, pero cuya posesión aparece como ardua; el temor, que empuja a apartarnos del mal que se cree invencible; la esperanza, que inclina hacia lo amado cuya posesión, aunque difícil, se considera posible; la desesperación, su contraria, aparece cuando la posesión de lo amado se ve imposible; y la ira que es el rechazo violento por lo que causa un mal y mueve el deseo de venganza.

La bondad o malicia de todas las pasiones viene determinada por la razón. Respecto de la ira, precisa el Aquinate:

> «El orden de la razón puede ser conculcado por dos caminos. Primero, a causa del objeto a que tiende, que es la venganza. Si se busca venganza conforme al dictamen de la recta razón, es virtud laudable, y se llama "ira por celo". Si, por el contrario, busca la venganza sin atender al modo como debe conseguirse, por ejemplo, tratando de castigar a quien no lo merece, o más de lo que merece, o saliéndose del orden como debe proceder, o pervirtiendo el fin por el que debe hacerse, que es la conservación de la justicia y corrección de la culpa, ese apetito es vicioso y se denomina "ira por vicio"»[103].

El objeto o fin propio de la ira es la venganza. Como se ha dicho, si ésta es justa, la ira no es pecaminosa. Si es injusta, sí lo es. También la ira puede ser pecado por la manera desordenada de realizarse la venganza.

> «Segundo, se obra contra la razón, en cuanto al modo como la dirección racional debe imponerse en el movimiento de ira: que no se inflame demasiado ni interior ni exteriormente. Si no se observa este precepto, la ira no estará libre de pecado, aunque se trate de justa venganza»[104].

Esta doctrina moral de santo Tomás implica que siempre es posible controlar la ira por la razón.

> «El hombre es dueño de sus actos por el juicio racional que los gobierna. Y no es posible que el hombre esté de tal forma dispuesto que prevenga todos los movimientos que surgen antes de reflexionar, aunque es cierto que la razón puede impedir cada uno de ellos por separado. En este sentido se dice que no está en poder del hombre el movimiento de ira, es decir, evitar que ningún movimiento de ira se produzca. Y como de alguna manera el hombre puede prevenirlo, no pierde totalmente su culpabilidad si es desordenado»[105].

[102] El odio, la aversión y la tristeza también nacen del amor ya que aparecen porque el mal que los provoca directamente obstaculiza lo que amamos.
[103] *STh.* II-II q.158 a.2 in c.
[104] Ibíd.
[105] Ibíd., a.2 ad 3.

La ira, como principio de un movimiento de impaciencia por una contrariedad, puede aparecer tan rápidamente que no sea posible la reflexión intelectual de su sujeto. No obstante, si el movimiento de ira es desordenado hay algún grado de culpa, por cuanto se tenía la obligación de prevenirlo por la razón.

Todo movimiento desordenado de ira es pecado. La ira puede ser pecado mortal y venial.

> «La ira puede ser acto desordenado y pecaminoso de dos formas. Primera, por razón del objeto apetecido; por ejemplo, en el deseo de venganza injusta. En dicho sentido es pecado mortal, por contrariar a la justicia y a la caridad; pero puede ser venial, si es imperfecto el acto de deseo, bien porque en el sujeto ese movimiento de ira es anterior a la reflexión intelectual o porque se cifra como en su objeto en una venganza insignificante. Como lo poco se considera como si no fuera nada, aun en el caso de cumplirse tal deseo, no sería pecado mortal sino venial; como, por ejemplo, el acto de dar a un niño un tironcito de los pelos o cosa semejante.
>
> Segunda forma: Puede ser también desordenado el movimiento de ira por razón del modo de irritarse; por ejemplo, si se excita con demasía interiormente o si se hacen exteriormente excesivos signos de cólera. Por tanto, la ira, de suyo, no es pecado mortal, pero puede llegar a serlo; por ejemplo, cuando por exceso de ira deja el hombre de amar a Dios o al prójimo»[106].

El alcance de esta doctrina moral, en definitiva, queda regulado desde este principio: «Cuando la ira se opone a la caridad, es pecado mortal»[107]. Nota también santo Tomás que, en este caso, el pecado de la ira no es, sin embargo, el sumo entre los pecados.

> «El desorden producido por la ira tiene un doble campo: desorden por razón del objeto apetecido y desorden por el modo de irritarse. Considerando el objeto deseado, la ira parece un pecado muy pequeño, ya que se desea el castigo para el prójimo en cuanto bien, es decir, en cuanto venganza. Coincide, pues, por su materia el pecado de ira con los pecados que buscan el mal del prójimo, como son la envidia y el odio».

Ira, envidia y odio son pecados contrarios a la virtud de la caridad que, en cambio, busca el bien del prójimo. También, de la justicia, que procura el bien debido al prójimo. Sin embargo, se oponen a la caridad de manera distinta.

> «El odio desea el mal de otro en forma absoluta; el envidioso lo desea por satisfacer el deseo de propia gloria; mientras que el airado lo busca bajo la razón de justa venganza. Luego el odio es pecado más grave que la envidia, y la envidia más grave que la ira, pues es peor desear el mal en cuanto mal que en cuanto bien, y es peor también desear el mal bajo el aspecto de bien exterior, de honor o gloria, que bajo la razón de justicia».

También, considerando el objeto apetecido se advierte que la ira es distinta y de menor gravedad que la concupiscencia o deseo desordenado de bienes.

[106] Ibíd., a.3 in c.
[107] Ibíd., a.3 ad 3.

«Por la razón de bondad que el airado busca en el mal, la ira coincide con la concupiscencia, que apetece asimismo el bien. Y, en este aspecto, parece que el pecado de ira es también menor que el de concupiscencia, por ser mucho mejor el bien de justicia que busca el airado que el bien útil o deleitable que busca el concupiscente. Por eso dijo Aristóteles, en la *Ética* (VII c.6 n.1): "El incontinente en materia de concupiscencia es más torpe que el incontinente en materia de ira"».

No obstante, la ira tiene cierta superioridad sobre la no detención de los deseos desordenados porque:

«En cuanto al segundo modo como se puede originar desorden en la ira, es decir, por exceso de la misma, está revestida de cierta excelencia, debido a la vehemencia y rapidez con que surge. Se confiesa en Prov (27,4): "La ira desconoce la misericordia, la cólera es furiosa; pero ¿quién resistirá a su paso?". Y san Gregorio amplía esa misma idea: "El corazón palpita encendido por la ira, el cuerpo tiembla, la lengua se traba, el rostro se pone incandescente, los ojos se desorbitan, los conocidos se vuelven desconocidos, la boca se abre para hablar y queda muda por no saber qué decir" (*Moralium libri,* XXXI c.45)»[108].

Aristóteles distinguió a los iracundos en agudos, amargos y difíciles. Santo Tomás justifica y explica esta división al advertir que:

«La ira puede ser desordenada por razón de su origen o de su duración. En primer lugar, por razón de su origen es desordenada en los "agudos", quienes se irritan con excesiva frecuencia o por cualquier motivo leve. En segundo lugar, por su duración, la ira es desordenada cuando perdura exageradamente. Esto puede ser de dos modos. Primero, porque la injuria cometida permanece demasiado tiempo en la memoria del ofendido, produciéndole una tristeza durarera hasta formar un carácter sombrío y "amargo". Segundo, porque se busca la satisfacción del deseo de venganza con obstinación, como sucede en los "difíciles" o "graves", que no deponen su ira mientras no imponen el castigo»[109].

Añade el Aquinate esta sutil observación entre las dos últimas especies de ira, la de los amargos, que también podrían denominarse «rencorosos», y la de los difíciles, que podrían caracterizarse como «implacables»:

«Tanto los "amargos" como los "difíciles" coinciden en la duración de su ira, pero por capítulos diferentes. Los "amargos" mantienen la ira a causa de la tristeza que interiormente llevan encerrada. Y como no se expansionan externamente, nadie los puede convencer. Ni ellos mismos se convencen ni cesan en su ira a no ser en virtud de la erosión del tiempo, que acaba extinguiéndola. En cambio, en los "difíciles", poseen una ira duradera por el ardiente deseo de venganza. Por eso, no desaparece con el tiempo, sino que sólo se aquieta con el castigo»[110].

Tanto si es venial como mortal, la ira es un pecado capital. Es un pecado que proporciona el fin a otros muchos pecados; en este sentido es como su cabeza. Indica santo Tomás que:

[108] Ibíd., a.4 in c.
[109] Ibíd., a.5 in c.
[110] Ibíd., a.5 ad 2.

«San Gregorio la enumera como vicio capital (*Moralium libri,* XXXI c.45). Llamando vicio capital al que es origen de otros vicios, esta denominación se aplica perfectamente a la ira, ya que de ella pueden nacer muchos vicios, por dos motivos: primero, en virtud de su objeto, que es sumamente codiciable, pues la venganza se busca como bien honesto por sí mismo apetecible; segundo, en virtud del ímpetu que posee, precipitando la mente por cauces desordenados. Luego la ira es vicio capital»[111].

A la ira se la considera un pecado capital y no así al odio, a pesar de que este último vicio sea siempre más grave. El pecado de odio a Dios es el primero y mayor de todos los pecados; y el odio al prójimo es el mayor que se puede cometer contra los demás en cuanto al desorden interior que implica. El odio de enemistad a los demás, por el que se les desea algún mal, puede provocar otros pecados, que en cuanto a sus efectos pueden perjudicar más al prójimo que el odio. Sin embargo, no debe incluirse en la lista septenaria de los vicios capitales.

«Es propio de todo vicio capital poseer un fin sumamente apetecible, de forma que por el deseo de ese bien se cometan muchos pecados. Y como la ira, que busca el mal reputado como bien, tiene un fin más deseable que el odio, que busca el mal precisamente como mal, síguese que la ira es vicio capital con más razón que el odio»[112].

Todavía podría decirse que tampoco la ira es un vicio capital, precisamente por su misma gran capitalidad —que hace que se diga que es «la puerta de todos los vicios»— y «ningún vicio capital es principio de todos los pecados, sino de algunos en concreto»[113]. La respuesta de santo Tomás es que:

«La ira es "puerta de los vicios" circunstancialmente, en cuanto que quita los obstáculos, es decir, impidiendo el juicio de la recta razón, por el que el hombre se retrae de obrar mal. Directamente sólo es causa de algunos y se denominan hijas de la ira»[114].

Estas «hijas de la ira», según san Gregorio, son «la querella, la hinchazón de espíritu, la injuria, el clamor, la indignación y la blasfemia»[115]. El Aquinate justifica estos seis efectos de la ira del siguiente modo:

«De tres formas podemos considerar la ira. Primera, como interna en el corazón. Así considerada, nacen de ella dos vicios. Uno, "indignación" respecto de aquel contra el cual se irrita, creyéndose indigno de recibir tal injuria. Otro, "hinchazón de espíritu", en cuanto que éste se va llenando a fuerza de buscar caminos para satisfacer su deseo de venganza, según dijo Job: "¿Acaso es sabio quien va quemando su interior con fuego?" (Job 15,2)»[116].

Advierte el Aquinate que: «La hinchazón de espíritu no se toma aquí en el sentido de soberbia, sino como un intento o tentativa, por parte

[111] Ibíd., a.6 in c.
[112] Ibíd., a.6 ad 2.
[113] Ibíd., a.6 ob 3.
[114] Ibíd., a.6 ad 3.
[115] Ibíd., a.7 ob 1.
[116] Ibíd., a.7 in c.

del hombre, de buscar la venganza»[117]. Las otras cuatro hijas nacidas de la ira se descubren al:

> «Considerar la ira en su segunda forma, como pecado de palabra. Así mirada, procede ella un doble desorden. Uno, en cuanto que el hombre da a conocer su ira en el modo de hablar prorrumpiendo en voces que indican claramente su estado interior, diciendo, por ejemplo, a su hermano "necio" (Mt 5,22). Este vicio se llama "clamor", y quiere aludir a una locución desordenada y confusa. Otro desorden es aquel por el cual el hombre prorrumpe en palabras injuriosas. Si éstas son contra Dios, tendremos la "blasfemia"; si, contra el prójimo, la "injuria".
> En tercer lugar, se considera la ira en cuanto se realizan sus efectos. Bajo este aspecto nacen de ellas las "querellas", entendiendo por tales todos los daños que, de hecho, se cometen contra el prójimo bajo el influjo de la ira»[118].

Parece también que de la ira nazca el odio, por tanto, que sea otra de sus hijas. Sin embargo, el Aquinate sostiene que el odio no es propiamente hija de la ira porque:

> «Aunque el odio nace a veces de la ira, tiene otra causa anterior, a saber, la tristeza, de la que nace más directamente, lo mismo que el amor nace del placer. En efecto, por la tristeza prorrumpe el alma unas veces en actos de ira y otras en actos de odio. Por eso está dicho que el odio nace de la acidia más bien que de la ira»[119].

No solamente se da una ira legítima, sino también se da un vicio relacionado con ella, que consiste precisamente en la falta de ira.

> «Si la ira es entendida como simple movimiento de la voluntad por el que se impone una sanción movida no por pasión alguna, sino por el juicio de la razón; en este caso la falta de esta ira es pecado. Éste es el sentido que da a la ira san Juan Crisóstomo, cuando dice en *Opus imperfectum in Matthaeum (Hom.,* 11, super 5,202): "La ira que tiene causa no es ira, sino juicio, ya que se entiende por ira una conmoción pasional; pero la ira del que se irrita con causa no procede de una pasión. Por eso decimos que juzga, no que se irrita"»[120].

En este sentido se habla de la «ira» de Dios, que «carece de pasión», pero sí «obra dejándose llevar por un juicio»[121]. Si falta esta «irritación», cuando se debería tenerla, se cae en el vicio que podría denominarse «paciencia insensata» o «necia indulgencia». Es el pecado que Dios reprochó al sumo sacerdote Helí en el siglo XI a. C. por no reprender a sus hijos que en el santuario se apoderaban de parte de los sacrificios de animales que se debían ofrecer a Dios. Helí, que era muy anciano, se contentaba con amonestarlos (cf. 1 Sam 2,12s).

Igualmente es también un vicio la falta de ira en el sentido que implica la pasión de la ira.

[117] Ibíd., a.7 ad 3.
[118] Ibíd., a.7 in c.
[119] Ibíd., a.7 ad 2.
[120] Ibíd., a.8 in c.
[121] Ibíd., a.8 ad 1.

> «Otro modo de considerar la ira es tomarla como un movimiento del apetito sensitivo, que se da con pasión y excitación del cuerpo. Este movimiento, en el hombre, sigue necesariamente a un movimiento de la voluntad, porque el apetito inferior acompaña necesariamente al movimiento del superior, si no lo impide algún obstáculo. Por eso no puede faltar totalmente el movimiento de la ira en el apetito, a no ser por sustracción o debilitamiento del movimiento voluntario. Y, como consecuencia, también es viciosa la falta de pasión, como la falta de movimiento voluntario para castigar según el juicio de la razón»[122].

Si el apetito sensible no se excita lo suficiente, tal como lo reclama la razón, porque la voluntad es débil, se tiene un defecto voluntario contra la ira. La existencia de este vicio revela la necesidad en el hombre de las pasiones, afirmada siempre por santo Tomás contra los estoicos. Concluye, por ello, que:

> «En quien obra rectamente, el juicio de razón es causa no sólo del simple movimiento de la voluntad, sino incluso del movimiento del apetito sensitivo. Por tanto, así como el suprimir el efecto es signo de que se suprime la causa, del mismo modo la supresión de la ira es signo de la supresión del juicio de razón»[123].

La supresión de la pasión implica la supresión de la ira que, como se ha dicho, puede ser legítima y, como tal, ser justa, moderada y caritativa en la intención. De manera que la pasión de la ira es necesaria.

> «La pasión de la ira, como todos los otros movimientos del apetito sensitivo, es útil en cuanto que ayuda al hombre a cumplir con prontitud lo que la razón le dicta de lo contrario, el apetito sensitivo sería totalmente inútil en el hombre y "la naturaleza no hace nada en vano"»[124].

Así se comprende la explicación del Evangelio sobre el modo con que Jesucristo expulsó del Templo —del llamado «atrio de los gentiles»— a los traficantes, a gentes que vendían bueyes, ovejas y palomas, y también a los cambistas, que sentados en sus mesas cambiaban las monedas corrientes por el medio siclo con que se pagaba el tributo religioso. Se cuenta que formó de cuerdas un azote y los echó a todos del Templo, derribando las mesas, airado, porque manchaban con sus negociaciones la casa de Dios (cf. Jn 2,13-17). Sin embargo, las pasiones en Cristo, al igual que las otras «operaciones sensitivas y vegetativas [...] fueron más humanas que en cualquier hombre»[125], porque «todos los movimientos de su parte sensitiva estaban regidos por la razón»[126].

[122] *STh.* II-II q.158 a.8 in c.
[123] Ibíd., a.8 ad 3.
[124] Ibíd., a.8 ad 2.
[125] *STh.* III q.19 a.2 ad 1.
[126] Ibíd., a.2 in c.

f) *La mansedumbre*

También se reconoce el perfil del carácter de santo Tomás en otros puntos de la *Regla* de san Benito, que se refieren las virtudes relacionadas con la mansedumbre, la virtud opuesta a la ira. En el capítulo dedicado a la humildad, se lee:

«El undécimo grado de humildad consiste en que el monje, cuando hable, lo haga con dulzura y sin reír, con humildad y con gravedad, diciendo pocas y juiciosas palabras, y sin levantar la voz, pues está escrito: Se reconoce al sabio por sus pocas palabras»[127].

No es extraño que los compañeros del joven Tomás en la Universidad de Colonia dijeran que era como un «buey mudo»[128], por su mansedumbre y su actitud silenciosa. En la *Regla* de los benedictinos también se da este otro consejo relacionado con los anteriores, y es patente que lo vivió plenamente el Aquinate:

«Practiquen, pues, los monjes este celo con la más ardiente caridad, esto es, "adelántense para honrarse unos a otros"; tolérense con suma paciencia sus debilidades, tanto corporales como morales; obedézcanse unos a otros a porfía; nadie busque lo que le parece útil para sí, sino más bien para otro»[129].

Una virtud característica de santo Tomás, que acompañaba a su bondad y amabilidad para con todos, era la mansedumbre, que parecen haber heredado muchos de sus discípulos de todos los tiempos. Muestran seguir las dos virtudes que destacaban de modo especial en Cristo y que él mismo recomendaba —«Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón» (Mt 11,29)—: la humildad, que debe tenerse con respecto a Dios, y la mansedumbre, que implica la amabilidad, la benignidad y serenidad de espíritu, con respecto al prójimo.

En su *Regla,* san Benito habla por dos veces de la mansedumbre. La primera en el capítulo dedicado a: «Los porteros del monasterio». El monje que está en la portería, siempre dispuesto a recibir a todos los que vengan, debe hacerlo «con toda la mansedumbre»[130]. La segunda, en el capítulo titulado: «Si a un hermano le mandan cosas imposibles». En este caso, indica san Benito: «Reciba éste el precepto del que manda con toda mansedumbre»[131].

Santo Tomás debió de oír estas palabras muchas veces, porque en la misma *Regla* se dice: «Queremos que esta *Regla* se lea muchas veces en comunidad, para que ninguno de los hermanos alegue ignorancia»[132].

Después, ya siendo dominico, santo Tomás tuvo que conocer y vivir la *Regla* de san Agustín, además de lo mandado en las Constituciones de su Orden. En una de las primeras, la del año 1228, se decía en el prólogo:

[127] *Regla,* VII 60-61, en *La Regla de san Benito,* o.c., 98-99.
[128] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c., 46.
[129] *Regla,* LXXII 3-7, en *La Regla de san Benito,* o.c., 186-187.
[130] Ibíd., LXVI 4, en ibíd., 180.
[131] Ibíd., LXVIII 1, en ibíd., 182.
[132] Ibíd., LXVI 8, en ibíd., 181

«Puesto que por precepto de la Regla se nos ordena tener un solo corazón y una sola alma en el Señor, es justo que quienes vivimos bajo una misma *Regla* y bajo el voto de una misma profesión nos comportemos uniformemente en la observancia de la religión canonicial con el objeto de que la unidad interior, que ha de haber en nuestros corazones, sea favorecida y reflejada por la uniformidad exterior manifestada en las costumbres».

En el documento se concretaba la *Regla* de san Agustín, que les había propuesto el papa Inocencio III, complementándola al espíritu de la Orden. Se decía ya en el mismo prólogo algo que es extraño a todas las reglas existentes en la Iglesia:

«Tenga el prelado en su convento facultad de dispensar a los frailes algunas veces cuando lo creyere conveniente, principalmente en todo aquello que pareciere impedir el estudio, la predicación o el bien de las almas ya que sabemos que nuestra Orden desde el principio fue instituida especialmente para la predicación y la salvación de las almas y que con todo esmero nuestro empeño debe dirigirse principalmente y con todo ardor a que podamos ser útiles a las almas de los prójimos»[133].

En la *Regla de san Agustín,* en el capítulo sexto: «De la pronta demanda del perdón y del generoso olvido de las ofensas», se concreta la práctica de la mansedumbre de este modo:

«Cualquiera que ofenda a otro con injuria, con ultraje o echándole en cara alguna falta, procure remediar cuanto antes el mal que ocasionó y el ofendido perdónele sin discusión. Pero si mutuamente se hubieran ofendido, mutuamente deben también perdonarse la deuda, por vuestras oraciones, que cuanto más frecuentes son, con tanta mayor sinceridad debéis hacerlas. Con todo, mejor es el que, aun dejándose llevar con frecuencia de la ira, se apresura sin embargo a pedir perdón al que reconoce haber injuriado, que otro que tarda en enojarse, pero se aviene con más dificultad a pedir perdón. El que, en cambio, nunca quiere pedir perdón o no lo pide de corazón, en vano está en la casa religiosa, aunque no sea expulsado de allí. Por lo tanto, absteneos de proferir palabras duras con exceso y, si alguna vez se os deslizaren, no os avergoncéis de aplicar el remedio salido de la misma boca que produjo la herida»[134].

Ya en su madurez santo Tomás escribirá, también en la *Suma teológica:*

«La ira, que debe ser moderada por la mansedumbre, arrastra con su impulso a la razón, no dejándola libertad para juzgar la verdad. En este sentido, la mansedumbre hace al hombre más dueño de sí»[135].

También es beneficiosa en la convivencia con los demás porque es propio de la mansedumbre: «Tolerar con igualdad de ánimo los males que el prójimo nos causa»[136].

[133] «Constituciones antiguas de la Orden de Predicadores», en L. GALMÉS - V. T. GÓMEZ (eds.), *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento* (BAC, Madrid 1987) 728-729.
[134] *Regla de san Agustín,* VI 2, en OCSA XL (1995) 584-586.
[135] *STh.* II-II q.157 a.4 in c.
[136] *STh.* I-II q.70 a.3 in c.

Además, tiene otra gran ventaja que interesaba mucho al Aquinate desde sus primeros tiempos en Montecassino:

> «La mansedumbre nos prepara para el conocimiento de Dios, en cuanto que quita los impedimentos: primero, haciendo al hombre dueño de sí mismo mediante la disminución de la ira; segundo, impidiendo —por la mansedumbre— contradecir a la verdad, como muchas veces sucede, a impulsos de la ira»[137].

[137] *STh.* II-II q.157 a.4 ad 1.

CAPÍTULO II

JUVENTUD EN NÁPOLES

1. Vida universitaria

En 1236, murió el abad de Montecassino, Landolfo Sinibaldi, familiar de los Aquino, que había recibido a Tomás seis años antes. El nombramiento del nuevo abad no se efectuó hasta principios del año 1239. Tomás continuó su vida cotidiana de oración, trabajo y estudio. En abril de aquel mismo año, después de que Federico II fuera excomulgado por segunda vez por el papa Gregorio IX, sus tropas ocuparon el monasterio.

Parece ser que incluso asesinaron a once monjes. Además, todos los religiosos que no eran napolitanos fueron expulsados. Sólo quedaron ocho en el monasterio. El nuevo abad, Esteban Corsario, tuvo que cerrar la escuela de oblatos. A Tomás, que ya contaba con catorce o quince años, le envió de nuevo con su familia a Roccasecca.

Según Tocco, el abad convenció a sus padres para que lo enviaran a Nápoles a proseguir sus estudios hasta que volviera la normalidad a Montecassino, ya que no había profesado como benedictino y, por tanto, continuaba dependiendo de ellos. Mientras, el joven viviría en el pequeño monasterio benedictino de san Demetrio, que estaba en la ciudad. Sus padres, que no habían renunciado a sus planes para con su hijo menor, consintieron en todo ello.

El joven Tomás se matriculó, en otoño de aquel mismo año, en el *Studium* de Nápoles. Este centro educativo superior había sido fundado por el emperador Federico II en 1224, con una doble finalidad: para competir con el Estudio Pontificio de Bolonia y para formar a futuros funcionarios del Estado. Esta universidad no estaba concebida para la promoción de los clérigos, sino para la preparación de buenos administradores imperiales. De este modo, santo Tomás permaneció como estudiante en la nueva y peculiar institución universitaria.

a) *Las escuelas y las universidades*

Al nacimiento de las universidades a principios del siglo XIII contribuyó el III concilio ecuménico de Letrán, convocado por el papa Alejandro III (1159-1181) y celebrado en 1179. Además de condenar la herejía cátara, el concilio recomendó que se potenciara la actividad de las escuelas. La formación sería la mejor arma para prevenir y combatir

el catarismo. A finales del siglo XII y principios del XIII hubo, por ello, un gran desarrollo de las escuelas medievales.

Las escuelas habían nacido con el monacato. Ya existían en los monasterios benedictinos gracias a la incorporación de la obra de Casiodoro (h. 477/481-570). Como su maestro Boecio (480-524), Casiodoro fue cónsul y ministro de Teodorico el Grande. Su intento como estadista fue el de romanizar la monarquía ostrogoda. Al mismo tiempo, con afán apologético católico, trató de que abandonase el arrianismo. Al final de su vida, hacia el año 540, se retiró de la vida pública y fundó un monasterio en su tierra natal, que llamó simbólicamente Vivero *(Vivarium)*, organizado según la *Regla* de san Benito.

Sin embargo, Casiodoro, a diferencia de los monjes benedictinos, consagraba la vida monacal no sólo a la oración y al trabajo manual, sino también al estudio. Creía que el saber no estorbaba a la vida religiosa, sino que, por el contrario, le servía de ayuda. Se había retirado a Calabria para fundar un monasterio, que llegaría a ser un foco de cultura. Su fundación monástica insertó, como un nuevo injerto, que era connatural al espíritu benedictino, la dedicación a la conservación y transmisión del saber[1].

Más tarde aparecieron las escuelas catedralicias o «capitulares», sobre todo en la Galia romanizada, donde los obispos tenían una mayor influencia porque había perdurado, aunque modestamente, la vida urbana. Con la fundación de la escuela palatina por Carlomagno (742-814), se habían reorganizado las escuelas existentes y fomentado la creación de otras nuevas.

El plan de enseñanza de las escuelas se basaba en la *lectio,* que consistía en la lectura de un texto clásico, explicando el sentido frase por frase; en la *disputatio,* que era un intercambio de opiniones entre el maestro y los alumnos; y en la *summa,* que estribaba en una exposición ordenada y sistemática de toda la materia de la ciencia que se explicaba.

En el siglo XII, muchas de estas escuelas ya habían desaparecido, pero otras habían adquirido gran prestigio, principalmente por la fama de sus profesores. En algunas ciudades coexistían varias escuelas monacales y episcopales, concentrándose en ellas una enorme masa estudiantil procedente de todos los puntos de la cristiandad.

En París acudían muchos estudiantes a la Escuela de la catedral de Nôtre Dame y, también, a las escuelas del monasterio de santa Genoveva, de san Víctor y de san Germain de Prés. Los profesores —cada vez más numerosos— y los estudiantes decidieron organizarse corporativamente al modo de gremio, tal como se había hecho en otras profesiones. La unión de profesores y estudiantes tenía como finalidad reglamentar los estudios y determinar y garantizar los deberes y derechos de todos ellos.

[1] En la organización benedictina las escuelas monacales acostumbraban a ser dobles. Una, la *schola interior,* destinada a los monjes y, otra, la *schola exterior,* a la que podían asistir los seglares.

Éste fue el sentido de la denominación «universitas», la universidad o unión de maestros y escolares.

La universidad de los Estados Pontificios, la de Bolonia, se puede considerar cronológicamente la primera. Fue reconocida por la Iglesia en 1219. Procedía de la escuela catedralicia donde ya existía una reputada Escuela de Leyes, que se convirtió en Facultad de Derecho y dio fama a toda la Universidad. Sin embargo, fue en París donde la universidad abarcó todas las ramas del saber y, aunque no fue reconocida definitivamente hasta 1231 por el papa Gregorio IX (1227-1241), debe considerarse como la primera universidad por su enorme importancia en la historia del pensamiento. Además, las otras universidades que se fueron constituyendo, lo hicieron según el modelo de París y muchos de sus profesores se habían formado en ella.

A diferencia de la de Nápoles, las universidades no fueron regidas por el poder político, ni por la potestad de la Iglesia. Surgieron como una corporación en la propia vida social de la cristiandad medieval. Eran una prolongación natural de las escuelas medievales. Sus profesores y alumnos se constituyeron en comunidad, unidos por su común afán de saber. El papel de las dos potestades medievales, la civil y la eclesiástica, fue el de limitarse a reconocer y a regular, cada una en su orden, la realidad natural de la universidad.

Todos los papas protegieron a las universidades y se preocuparon de su buen funcionamiento. Les concedieron siempre muchos privilegios. También los reyes comprendieron la enorme importancia de las universidades, interesándose por ellas y colmándolas asimismo de muchas prerrogativas, como la exención de tributos.

La universidad que obtuvo mayores ventajas fue la de París, que se había convertido en el centro cultural más importante de la cristiandad. No sólo sus estudiantes provenían de todas partes, sino también el profesorado. Los más eminentes profesores eran extranjeros. Desde el principio se estableció con cuatro ramas de estudios o facultades: Artes, Derecho, Medicina y Teología. La más numerosa era la Facultad de Artes porque era preparatoria para el ingreso de las tres restantes. Se cursaban en ella las denominadas «artes liberales» que se componían de siete ciencias: las del trivio *(trivium)* —gramática, retórica y dialéctica— y el cuadrivio *(quadrivium)* —aritmética, música, geometría y astronomía—, como propedéutica a las disciplinas de las otras facultades, especialmente a la Facultad de Teología.

En su afán por culturizar, o elevar la cultura, que sigue de modo natural a su misión evangelizadora, o de dar a conocer el mensaje de Jesucristo, la Iglesia, además de ayudar a las universidades, promocionó colegios o residencias de estudiantes. En estos centros convivían estudiantes y profesores. En París fueron muy numerosos, destacando el de Saint Jacques, de los dominicos; el llamado «de los cordeleros»; el de los franciscanos; y el de la Sorbona, denominado así porque lo había fundado el canónigo Roberto Sorbon. La Universidad posteriormente

fue designada con el nombre de la Sorbona por este colegio. Estos centros universitarios no realizaban un cometido meramente residencial, sino que también organizaban múltiples actividades académicas, en las cuales, en determinadas épocas del año, se basaba únicamente la vida universitaria.

2. Los cátaros

En esta época de estudiante santo Tomás conoció a un pequeño grupo de frailes dominicos. La Orden dominicana, según la tradición, se había establecido en Nápoles en 1227. Se tienen datos del convento napolitano desde el año 1231. El maestro general —sucesor del fundador santo Domingo de Guzmán (1170-1221)—, beato Jordán de Sajonia (1190-1237), había estado en Nápoles predicando a los estudiantes y les había causado una gran impresión. Un famoso historiador de los comienzos de la Orden escribe de Jordán de Sajonia:

> «Poseía virtudes arraigadas que imponían respeto y otorgaban confianza: austeridad de vida, integridad angelical de costumbres, rectitud de corazón y olvido heroico de sí mismo [...] Su palabra era graciosa, vivaz, penetrante, deslumbrante como el rayo, y él sabía dirigirla como mano de artista al objetivo que se había propuesto. Era, además, afable en su acogida, de maneras dulces, siempre de buen humor, muchas veces jovial. Era el predicador ideal, el prototipo de fraile dominico»[2].

El joven estudiante Tomás, debido a la orden del emperador de expulsar a los religiosos extranjeros, sólo pudo conocer a dos dominicos: Juan de San Julián y el prior Tomás de Lentini. El primero hizo una gran amistad con él. Fue el amigo y confidente de su juventud. El papel de este buen dominico fue decisivo en la vocación dominicana de santo Tomás.

La Orden de Predicadores fundada por Domingo de Guzmán (1170-1221) era muy reciente. Apenas contaba con veinticuatro años de vida y tan sólo hacía dieciocho que había muerto su fundador cuando llegó el joven Tomás a Nápoles. Santo Domingo había nacido en 1170 en Caleruega, en la provincia de Burgos, a unos setenta kilómetros de la capital, entre Aranda de Duero y santo Domingo de Silos. Sus padres, Félix de Guzmán y Juana de Aza, regían el señorío de Caleruega. Los Guzmanes y Azas eran descendientes de los condes fundadores de Castilla. Don Gonzalo Fernández de Lara, en el año 920, había levantado la fortaleza o torreón donde vivían. En la estrofa de un romance popular recogida en una crónica medieval de la Orden de los Premonstratenses se dan estos datos, poniendo el nacimiento de Domingo el día 24 de junio, festividad de san Juan Bautista. El texto dice lo siguiente:

[2] E. MORTIER, *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs,* I (Picard, París 1903) 143.

> «De sancto Domingo vos quiero contar // que fiz mill miragros por tierra e por mar. // Su padre fue Félix, de los de Guzmán; // su madre fue Juana, que con gran afán // lo parió en el día del Señor sant Juan».

Domingo tenía dos hermanos mayores: Antonio y Manés. El primero fue sacerdote y empleó casi toda su vida en cuidar enfermos en un hospital benéfico que tenían los benedictinos de santo Domingo de Silos.

a) *Las reformas monásticas y los cabildos regulares*

A principios del llamado «siglo de hierro», el siglo X, en la Orden de san Benito se había realizado una reforma que procedía de la abadía de Cluny, fundada en el año 910. Los cluniacenses restauraron la espiritualidad benedictina, impusieron disciplina, enriquecieron la liturgia y defendieron el primado del Papa. Crearon, además, una organización feudal monástica, lo que representaba una auténtica novedad. En la liturgia y en su suntuosidad ejercieron una gran influencia en toda la sociedad civil y religiosa, que contribuyó a la génesis del arte románico durante los siglos XI y XII. En esta época vivió santo Domingo de Silos (1000-1073), que reformó el monasterio ya existente, ejerciendo una gran influencia social y política en Castilla.

Manés o Mamés ingresó en el monasterio del Císter de san Pedro de Gumiel de Hizán —en la actualidad desaparecido— aunque, después de enterarse de que su hermano Domingo había fundado la Orden de Predicadores, profesó en ella en 1217 y fue enviado a París. Regresó en 1219 para cuidar la primera fundación de contemplativas en España, el monasterio de Mayorito, en la actualidad santo Domingo el Real. Se cree que el beato Manés de Guzmán murió en 1234 en el monasterio cisterciense en el que había renunciado a su cargo para ingresar en la fundación de su hermano.

En las primeras biografías de santo Domingo se dice de su hermano Manés que «fue hombre contemplativo y santo»[3] y «un predicador ferviente, de conducta honesta, afable, humilde, alegre y benigno»[4]. Después de la canonización de su hermano y poco antes de morir fue a Caleruega para iniciar la construcción de una iglesia en el lugar de nacimiento del nuevo santo, lugar que más tarde sería monasterio de dominicas contemplativas, mandado construir por Alfonso X el Sabio en 1266.

En las últimas décadas del siglo XI, el auge y la consiguiente prosperidad de la reforma de Cluny llevaron a un nuevo relajamiento monacal. El benedictino san Roberto de Molesmes (1042-1110) retornó en 1098 a los orígenes de la vida benedictina, con la observación de la austeridad y la dedicación al trabajo manual que se había suprimido en la

[3] G. DE FRACHET, «Vida de los hermanos», p.II c.I, en L. GALMÉS – V. T. GÓMEZ (eds.), *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento* (BAC, Madrid 1987) 415.
[4] R. DE CERRATO, «Vida de santo Domingo», n.51, en ibíd., 364.

anterior reforma, especialmente lo relativo a las labores agrícolas. Esta nueva reforma fue una reacción contra el esplendor de Cluny o contra la idea de que la riqueza de la Iglesia es un medio para elevarse a Dios.

Para vivir este espíritu de austeridad, el nuevo reformador fundó en 1098 un monasterio en medio de los bosques llamados del Cistercium, al sur de Dijon, en la Borgoña. De ahí el nombre del Císter que se dio a esta nueva rama monástica y de Cîteaux al nuevo monasterio[5]. Se produjo una súbita y enorme expansión de la Orden del Císter gracias a san Bernardo (1090-1153), que había ingresado en 1112 con treinta compañeros clérigos y nobles.

San Bernardo, hijo de un noble borgoñés, entró en el Císter, en la abadía de Cîteaux, a los veintiún años, con un grupo de nobles entre los que figuraban cuatro de sus hermanos y un tío suyo. Más tarde los seguiría su padre y un hermano menor[6]. De extraordinaria personalidad, san Bernardo no sólo fue el mayor propulsor de la reforma del Císter, sino también la más poderosa fuerza espiritual de la cristiandad del siglo XII. Cuando sólo contaba veinticinco años, en 1115, el abad Esteban Harding —que había sido secretario de san Roberto de Molesmes— le envío a fundar la abadía de Claraval (Clairvaux, en latín Claravallis, Valle claro), en un valle de la Champagne, y se convirtió en el centro de mayor irradiación del Císter. La fama de santidad de san Bernardo hizo que se le llamara para intervenir en muchos conflictos entre los poderes eclesiástico y civil. Se ha dicho que fue el «árbitro de Europa» de aquella época. Fue también el predicador oficial de la segunda cruzada. Al fracasar ésta por las disensiones internas entre los cruzados —al frente de los cuales estaban Luis VII de Francia y el emperador Conrado II—, y por un cambio de estrategia —que llevó al asedio de Damasco—, san Bernardo asumió humildemente la responsabilidad del desastre.

San Bernardo, a petición de su amigo el abad Guillermo de Saint-Thierry (1085- 1148), refutó los errores que había en las obras del filósofo Pedro Abelardo (1072-1142). Atacó su racionalismo en el concilio de Sens (1140). Desde la tesis de la primacía de la fe sobre la razón afirmó, contra Abelardo, que la fe siempre debe ser aceptada, nunca puesta en crisis ni como hipótesis de trabajo. No obstante, le ofreció personalmente la reconciliación.

También atacó a Arnaldo de Brescia († 1155), discípulo de Abelardo, que predicaba de una manera violenta una pobreza radical en la Iglesia. San Bernardo le reprochaba que se excediera en su crítica a la posesión de bienes y poderes terrenos por parte de los clérigos. Años después este violento personaje fue sentenciado a morir en el cadalso por el emperador Federico I Barbarroja (1122-1190), quien murió en la tercera cruzada cuando atravesaba a nado el río Salef —actualmente

[5] Cf. M. RAYMOND, OCSO, *Tres monjes rebeldes*, trad. I. Giménez Bustamante (Difusión, Buenos Aires [3]1952).

[6] Cf. ÍD., *La familia que alcanzó a Cristo*, trad. F. Ximénez de Sandoval (Studium, Madrid [3]1971).

Cidno, en la antigua Cilicia, hoy Turquía—, en el que ya había estado a punto de morir Alejandro Magno. Nunca se pudo encontrar su cadáver. Una leyenda de la época decía que dormía en una cueva, con los codos apoyados en una mesa a la que su barba rojiza daba siete vueltas. Cuando se despertara, regresaría a Alemania y la haría de nuevo grande y fuerte.

Bernardo combatió el catarismo, la secta maniquea, que desde mitad del siglo XII había comenzado a extenderse por el sur de Francia. Impugnó las doctrinas sobre la Trinidad del obispo de Poitiers, Gilberto Porreta (1076-1154), que finalmente aceptó sus recomendaciones. A pesar de su intensa actividad, vivió el ideal monástico cisterciense basado en el silencio, la contemplación, el rezo del oficio divino, el trabajo manual y la pobreza absoluta. Su preocupación por la reforma de la cultura cristiana, especialmente por las autoridades políticas y religiosas que debían servir de modelo, nacía de su idea de que la perfección cristiana es para todos los estados. Esta espiritualidad es la que le llevó a múltiples intervenciones políticas. Murió en Claraval después de realizar su última acción pacificadora en Lorena, ya enfermo de muerte. Canonizado a los veinte años de su muerte, fue declarado doctor de la Iglesia por Pío VIII, en 1830.

Sus obras, escritas durante las temporadas que podía pasar en Claraval, tienen la característica no sólo de ser apasionadas sino también de mostrar una gran ternura y amabilidad. Se le ha dado, por ello, el título de «Doctor melifluo» (muy amable). San Bernardo supo unir la intransigencia doctrinal con la comprensión humana, unas decisiones inflexibles con su temperamento lírico. No es propiamente un filósofo ni un teólogo, pero toda su obra es fruto de un fino sentido de comprensión del espíritu humano y de la fe. Se le ha calificado como el último Padre de la Iglesia. Caracterización que expresa muy bien el sentido de su obra. Pertenece a la edad patrística, aunque no cronológicamente, ya que ésta terminó en el siglo VIII. La obra de san Bernardo responde a una actitud cristiana que se centra en la fe y en la vida contemplativa. En este sentido es heredero de la patrística y especialmente de san Agustín, tanto en su dimensión religiosa como en su doctrina de la gracia.

A los cincuenta años de la fundación del Císter, a mediados del siglo XII, existían casi cuatrocientos de estos monasterios, llamados también «bernardos» o monjes blancos porque por pobreza no teñían sus hábitos de negro[7]. Su espiritualidad impuso cambios radicales en las formas arquitectónicas, que dieron como resultado un nuevo estilo opuesto al cluniacense y que se fundió con el estilo gótico que estaba naciendo, utilizando el arco apuntado y la bóveda de crucería. Los cistercienses

[7] A los demás monjes de la Orden de san Benito (OSB) se los llama «benedictinos negros». La reforma benedictina cisterciense se dividió a su vez en dos ramas: Orden cisterciense de la común observancia (O.Cist) y Orden cisterciense de la estricta observancia (*Ordo cisterciensis strictioris observantiae)* cuyas siglas son OCSO, llamada también de la Trapa porque la nueva rama surgió en el monasterio de la Trapa, abadía de la Orden del Císter, en la Normandía, por el abad Armando Juan Boutller de Rance en 1664.

fueron los principales propagadores del nuevo estilo, que permitía la luminosidad interior, con la significación alegórica de la luz divina.

La madre de santo Domingo, doña Juana, era muy devota del titular del monasterio benedictino de santo Domingo de Silos. No es extraño que quisiera que así se llamase su tercer hijo pese a que ningún pariente próximo de la familia hubiera tenido este nombre. Parece que doña Juana, a pesar de haber tenido dos hijos, había quedado estéril. Peregrinó a la abadía de santo Domingo de Silos, a dos horas de camino de Caleruega, para suplicar ante la tumba del santo el nacimiento de un hijo. Como su petición fue atendida quiso que su tercer hijo llevase el nombre de Domingo.

El niño fue bautizado en la iglesia de san Sebastián que pertenecía al castillo de la familia. Todavía existe el edificio. La pila bautismal en la que fueron bautizados Domingo y sus hermanos, un amplio cuenco, pasó al convento de las dominicas de Caleruega, construido sobre parte del solar del castillo. La pila permaneció allí hasta el año 1606. El rey Felipe III pidió que fuese llevada al convento dominico de san Pablo de Valladolid para el bautizo del príncipe heredero, que luego sería el rey Felipe IV. Al ser trasladada la corte a Madrid, la casa real solicitó a la Orden la santa pila, que fue depositada en el convento de las dominicas de santo Domingo el Real de Madrid para poder ser utilizada en el bautizo de los príncipes e infantes de España, lo que se ha venido haciendo hasta la actualidad. La pila está guarnecida interior y exteriormente con plata sobredorada con los escudos de España y de la casa de Guzmán. El escudo de los Guzmán muestra calderos de los que salen serpientes y cruces rematadas en flores de lis. Sobre una cenefa alternan el león de León y la torre de Castilla. Su madre tenía las armas más sencillas: la cruz con lirios en las puntas.

Cuentan los primeros biógrafos del santo que su madre, en su gestación, soñó que llevaba en su seno un cachorro blanco y negro que nada más nacer recorría el mundo llevando entre sus dientes una tea encendida. En su obra *Orígenes de la Orden de Predicadores,* escrita inmediatamente después de la canonización de santo Domingo, en 1234, el beato Juan de Sajonia, segundo maestro general de la Orden de Predicadores, lo cuenta así:

> «A su madre, antes de concebirlo, le fue mostrado en visión, que gestaba en su seno un cachorro, llevando una tea encendida en su boca; saliendo del vientre, parecía que prendía fuego a toda la tierra. Esta visión prefiguraba que concebiría a un predicador insigne, que despertaría a las almas dormidas en el pecado, con el ladrido de su doctrina sagrada, y propagaría por el mundo entero el fuego que vino a traer a la tierra el Señor Jesús»[8].

Después, el dominico Pedro Ferrando († h. 1254), en su *Legenda sancti Dominici,* escrita a los trece años de la muerte del santo, narra

[8] BEATO JORDÁN DE SAJONIA, «Orígenes de la Orden de Predicadores», n.5, en L. GALMÉS – V. T. GÓMEZ (eds.), *Santo Domingo de Guzmán,* o.c., 85.

este otro hecho de su infancia, que debió recoger de las noticias que llegaban de Castilla:

> «Dios quiso anticipar qué sería de aquel niño y para ello se sirvió de su madrina la cual, en sueño, tuvo la siguiente visión. Le pareció que el niño Domingo tenía en su frente una estrella cuya luz alumbraba toda la tierra. Con eso daba a entender que sería luz de las gentes y que alumbraría a los que viven en tinieblas y en sombras de muerte. Quien tuvo esta visión era una dama de la nobleza, la cual, estupefacta por lo que había contemplado, llena de gozo corrió a comunicárselo a la madre del niño»[9].

Parece que esta y otras personas ya habían descubierto que en la frente del niño se veía brillar una pequeña estrella. Santo Domingo, por ello, es representado siempre en la iconografía con una estrella en la frente.

Los padres de santo Domingo educaron a sus tres hijos para servir a la Iglesia. Había dos caminos: el del monasterio y el de la clerecía secular. Para vivir en el primer estado, los monasterios recibían a los niños con pocos años de edad. Uno de los monjes cuidaba de ellos, les enseñaba a contar, a leer, a escribir, las ceremonias de culto, música y latín. También aprendían de memoria los salmos y los himnos del oficio divino. En la pubertad recibían el hábito monástico y, después, si querían emitían sus votos canónicos.

Para pertenecer al clero secular se hacía algo parecido. Se confiaba a los niños a las catedrales donde los formaba un canónigo, o se les ponía al cuidado de un sacerdote, que se le llamaba «dómine», para que los formara en su propio domicilio. Como los oblatos en los monasterios, recibían una primera tonsura —o tonsura simple— por la que accedían a la clericatura. Quedaban con ello adscritos de algún modo al estado clerical y podían ya recibir las distintas órdenes. Algunos no tomaban la siguiente tonsura con las órdenes sagradas y se quedaban con la previa para continuar siendo simples clérigos, especialmente para disfrutar de beneficios eclesiásticos, costumbre abusiva contra la que la Iglesia tuvo que luchar por largo tiempo.

Jordán de Sajonia explica que Domingo: «Desde los años de su infancia fue educado diligentemente por sus padres, y en especial por un tío suyo arcipreste; le instruyeron con todo esmero al modo eclesiástico»[10]. Cuando tenía siete años fue confiado a un tío suyo, don Gonzalo, hermano menor de su madre, arcipreste que vivía en Gumiel de Hizán, pueblo que distaba quince kilómetros de Caleruega, a más de dos horas de camino. Muchas veces Domingo recorría este camino a pie. Durante su vida anduvo por Francia, Italia, atravesó varias veces los Pirineos y los Alpes y siempre caminando. Hizo largas caminatas de unos cincuenta kilómetros diarios y a veces setenta y cinco. El camino entre Caleruega y Gumiel se llamó desde que fue canonizado «camino de santo Domingo».

[9] P. FERRANDO, «Narración sobre santo Domingo», n.6, en ibíd., 23.
[10] BEATO JORDÁN DE SAJONIA, «Orígenes de la Orden de Predicadores», n.5, a.c., 85.

En casa de su tío permaneció siete años, aprendió a hablar y a escribir el latín clásico y popular, la lengua romance y la Biblia. También debió de conocer a los benedictinos de Silos, los cistercienses de Gumiel y los premonstratenses de La Vid, que estaban a veinte kilómetros de Aranda de Duero, también a orillas del Duero. En este último monasterio, el abad era un tío materno de don Gonzalo y de doña Juana.

Los premonstratenses eran canónigos regulares que seguían la regla de san Agustín, a la que añadían unas ordenaciones y costumbres propias. La Orden había sido fundada por san Norberto (1082-1134) en 1120, en Premontré, con la intención de reavivar el espíritu de los canónigos o sacerdotes para realizar una intensa actividad apostólica.

En junio de 1184 santo Domingo tenía catorce años y deseaba ser sacerdote aunque sentía también inclinación por la vida religiosa. Como su preceptor ya no podía enseñarle más, y el joven Domingo no podía ordenarse por la edad, decidieron que fuese al cabildo regular de Osma. Los canónigos de la catedral de Osma no eran religiosos consagrados, no hacían votos canónicos, pero sí profesión de una regla. Mientras no tuviera la edad precisa para ello, pensaron que podía ir a Palencia a estudiar artes liberales y teología superior en el Estudio General. Pocos años después, en 1208, este centro se convirtió en la primera Universidad de España.

En septiembre de 1184 comenzó sus estudios en Palencia. Durante seis años vivió en una residencia de estudiantes y estudió artes liberales. Cumplidos los veinte años, en 1190, y ya graduado, Domingo pudo aceptar el ofrecimiento de Diego de Acebes, prior del cabildo de la catedral de Osma, de acuerdo con el obispo don Martín de Bazán, del beneficio de una canonjía. Así, recibió la primera tonsura y se dedicó al estudio de la Teología en Palencia durante los cuatro años siguientes. El beato Jordán explica que:

> «Se dedicaba con tal avidez y constancia a agotar el agua de los arroyos de la Sagrada Escritura que, infatigable cuando se trataba de aprender, pasaba las noches casi sin dormir. La verdad, que escuchaba, la guardaba en lo profundo de su mente y la retenía en su tenaz memoria»[11].

Mientras, su hermano Manés estaba interno en la escolanía cisterciense de San Pedro de Gumiel de Hizán; su otro hermano, Antonio, que se había educado con los benedictinos, recibió las órdenes sagradas mayores y se incorporó al hospital de Silos, centro de asistencia que pagaba el monasterio. Después, cuando murieron sus padres, convirtió el castillo familiar en hospital.

En 1194, terminados sus estudios teológicos, Domingo recibió la ordenación sacerdotal. Las autoridades eclesiásticas le ofrecieron la regencia de la cátedra de Teología Bíblica. En esta cátedra universitaria estuvo cuatro años porque su obispo, don Martín, y su prior, don Diego,

[11] Ibíd., n.7, a.c., 85.

permitieron que su canónigo estuviera en Palencia, aunque sólo por este período de tiempo. Sobre esta época, cuenta Jordán de Sajonia:

> «Por el tiempo en que continuaba estudiando en Palencia, se desencadenó una gran hambre por casi toda España. Entonces él, conmovido por la indigencia de los pobres y ardiendo en compasión hacia ellos, resolvió con un solo acto obedecer los consejos del Señor, y reparar en cuanto podía la miseria de los pobres que morían de hambre. Vendió, pues, los libros que tenía, aunque le eran muy necesarios, con todo su ajuar, fundando una cierta limosna, distribuyó y donó lo suyo a los pobres»[12].

Un testigo del proceso de canonización, fray Esteban de España, cuenta lo que replicó a los que le reprochaban su proceder: «No quiero estudiar sobre pieles muertas y que los hombres mueran de hambre»[13]. Siguiendo su ejemplo, algunas destacadas autoridades hicieron lo mismo.

A los cuatro años, en 1198, santo Domingo se integró en el cabildo de Osma a petición de Diego de Aceves, su prior. Este cabildo formaba una comunidad creada por el obispo de Osma, don Martín de Bazán, desde hacía diez años, con una regla que no implicaba votos monásticos, pero sí las observancias que había escrito en el siglo VIII san Crodegango, obispo de Metz. No era una situación fácil porque algunos canónigos querían cumplir sus funciones, principalmente intervenir en el canto coral del oficio divino y asesorar al obispo, pero sin vivir en comunidad y sin estar sujetos a una disciplina, que es la línea que ha perdurado hasta nuestros días en toda la Iglesia. En cambio, en este momento histórico, en Osma, buscaban canónigos que aceptaran la vida regular y comunitaria.

Después de haber pasado catorce años en Palencia estudiando y enseñando, el joven Domingo ahora residiría en Osma para cumplir las funciones de canónigo con este modo de vida comunitaria. También desempeñó el cargo de sacristán del cabildo o colegio de canónigos porque inmediatamente se le confirió este cargo, que era el más cualificado después de los de gobierno. Las funciones que tuvo que ejercer y que después, con el tiempo, se encomendaron a diferentes capitulares fueron: doctoral —defender y asesorar al cabildo en cuestiones de importancia—; magistral —predicar en la catedral determinados días—; lectoral —explicar la Sagrada Escritura al pueblo y al clero—; y penitenciario —atender confesiones y absolver a los penitentes de pecados reservados al obispo del lugar, aquellos pecados que por su gravedad sólo tenían potestad de absolverlos los superiores—.

A los tres años, el prior don Diego de Acebes fue consagrado obispo para suceder a don Martín de Bazán; con ello recibió también el cargo de consejero del rey de Castilla, lo que le obligaba a estar fuera de su sede siguiendo a la corte. Encomendó la dirección del cabildo a Do-

[12] Ibíd., n.10, a.c., 86-87.

[13] «Proceso de canonización de santo Domingo», testigo VII n.1, en L. GALMÉS-V. T. GÓMEZ (eds.), *Santo Domingo de Guzmán*, o.c., 166.

mingo a pesar de que sólo tenía 31 años. Según los estatutos, el nuevo prior tendría el título de subprior porque el de prior lo conservaba el anterior, al ser promovido al obispado. Además, el nuevo obispo, debido a sus ausencias, necesitaba un buen vicario general. También nombró a Domingo para este importante cargo diocesano. A partir de entonces, el joven maestro Domingo se encargó de la dirección del cabildo y de la diócesis.

En 1194 falleció su padre, don Félix de Guzmán, que tiene el título de Venerable —primer grado en el proceso de canonización—. Fue enterrado en el panteón familiar del monasterio cisterciense de San Pedro de Gumiel de Hizán. En 1864 los restos del venerable don Félix fueron trasladados, junto con los de sus dos hijos mayores —el venerable don Antonio y el beato fray Manés de Guzmán—, al monasterio femenino dominico de Caleruela ya que desde la desamortización de Mendizábal de 1835 quedó suprimido el monasterio cisterciense y sus bienes puestos en venta. Dispersadas sus piedras, se pudo dar ya por desaparecido definitivamente desde 1875.

Alrededor del año 1203 falleció su madre, doña Juana de Aza. Fue enterrada en el panteón familiar junto con una cajita que contenía un pergamino en el que se supone se incluían datos sobre ella. Cuando en 1827 se preparaba el proceso para ratificar los títulos de beata o santa que se le daban desde antiguo, se encontró la cajita, pero el pergamino, al desenrollarlo, se pulverizó al instante. El papa León XII (1823-1829) la canonizó, reconociendo el culto que se le daba desde su muerte.

En 1324, el infante don Juan Manuel, nieto de san Fernando y famoso autor de *El conde de Lucanor,* muy devoto de la santa, que era pariente suyo, hizo trasladar su cuerpo al convento dominico de San Pablo de Peñafiel, que había mandado construir a sus expensas, y en donde fue enterrado años más tarde. En 1973 el cuerpo de la santa fue llevado a Caleruega a descansar junto con su esposo el venerable Félix y sus hijos, el venerable don Antonio y el beato Manés de Guzmán, beatificado por Gregorio XVI (1831-1846). Sólo falta el hijo pequeño, santo Domingo de Guzmán, que está enterrado en Bolonia, en la Iglesia del convento dominicano.

b) *Los viajes de santo Domingo de Guzmán*

Mientras santo Domingo estaba dirigiendo el cabildo de Osma, el rey Alfonso VIII de Castilla (1155-1214), con el intento de frenar a Inglaterra y a Francia en su afán expansionista, intentaba casar a su hijo Fernando con una princesa danesa. Si se declaraba la guerra al rey inglés era preciso reforzar las relaciones con Dinamarca. El rey danés, Valdemar II, duque de Schles, reinó entre 1202 y 1241. Llamado el Victorioso, por sus anexiones de Estonia y el norte de Alemania, no tenía hijos, pero sí una sobrina, hija de su hermana.

Alfonso VIII creó una embajada especial para solicitar la mano de la princesa para el heredero de Castilla, su hijo Fernando (n. 1189), que moriría en 1211, a los veinte años de edad. Como embajador principal designó al obispo Diego de Aceves, que a su vez nombró como asesor agregado a su vicario episcopal Domingo.

A finales de mayo de 1205, partió la comitiva hacia Dinamarca y con ella santo Domingo, después de siete años de permanecer en Osma[14]. Pasaron por Toulouse, donde pernoctaron en una hostería. Allí tuvieron un contacto directo con la herejía albigense porque el hostelero, como casi todos los de aquella región, había sido ganado por la secta para que la propagara entre los viajeros.

El movimiento heterodoxo de los cátaros o «puros», que recibieron en Francia el nombre de «albigenses» —porque empezó en la ciudad de Albi—, y en Italia el de «patarinos», se desarrolló en el siglo XII y parte del XIII en Provenza y Lombardía. Parece ser que procedían de la secta neomaniquea de los bogomilos, fundada por el párroco búlgaro Bogomil, que había conectado con movimientos populares reformistas.

El catarismo se había convertido en un movimiento político, social y religioso con una base doctrinal muy vaga. Su preocupación originaria y fundamental era hallar una explicación al problema del mal. Para ello, recurría al dualismo. Existían dos principios eternos: el bien, Dios, que es luz, belleza y espíritu; y el mal, Satanás, que es tinieblas, fealdad y materia. Este último es el creador del mundo.

De ahí la actitud de hostilidad de los cátaros a la naturaleza, por su origen demoníaco, y a todas su leyes y sus fines. Por el mismo motivo eran vegetarianos y abstemios. También prohibían la milicia y condenaban la propiedad privada. Desaprobaban el matrimonio y muy especialmente el engendrar hijos. Les había reprochado san Bernardo que, con ello, no profesaban la castidad, porque consideraban que la lujuria era una expresión de la animalidad, que no afectaba intrínsecamente al alma. No era, por tanto, mala, sino únicamente la relación conyugal, por su carácter natural, y porque llevaba a la generación de los hijos.

Como todos los gnosticismos, cuyo origen estaba en corrientes religiosas orientales anteriores al cristianismo, representados por la secta gnóstica maniquea de los siglos III, IV y V, la espiritualidad de los cátaros era aparente. Los principios divinos los concebían como materiales y regidos por un determinismo absoluto. Por «espíritu» entendían la libertad frente a la naturaleza y a sus leyes, que afirmaban que procedían del mal. El bien y la libertad estaban, por el contrario, en lo desviado y desordenado. Las relaciones matrimoniales y familiares quitaban esta «libertad».

Los cátaros parecen haber heredado la gnosis antinomista de los marcionitas. Marción, de Sinope, en el Asia Menor, su fundador hacia la mitad del siglo II, en su obra *Antítesis* contraponía su nueva versión

[14] Para algunos biógrafos este primer viaje tuvo lugar en 1203.

del cristianismo con su concepción del judaísmo. El principio malo es el Dios de Israel, el creador del mundo, el que da la ley a Moisés y se revela en el Antiguo Testamento. Es un Dios autoritario, belicoso y vengativo. En cambio, el principio bueno es el Dios revelado por Jesucristo, nunca antes conocido por los hombres. Es un Dios que enseña la liberalidad, el amor y una libertad que se enfrenta a la ley.

Esta actitud ética de oposición a toda ley y su metafísica, materialista y negadora de la verdadera libertad, revelan que el movimiento cátaro no fue un espiritualismo exagerado y ascético. A pesar de su dualismo era afín a los monismos filosóficos.

Los dirigentes cátaros parecían clérigos —vestían sotanas negras muy severas, e iban con los pies desnudos—, aunque realmente eran laicos. Existían comunidades de mujeres organizadas al modo de los monasterios. Sus primeros prosélitos procedían de las clases más bajas porque les prometían la redención y la liberación de los ricos y de los nobles.

También incitaban a luchar contra la Iglesia y contra el papado. Después procuraron azuzar a unos señores contra otros y a todos contra la Iglesia. Criticaban su cristología. Cristo no era Dios, sino un espíritu que no se había encarnado y, por tanto, su cuerpo era aparente. No tenían sacramentos. Tampoco tenían templos, ni imágenes. Critican también la falta de pobreza de la Iglesia. Su organización, que estaba relacionada con la doctrina de la reencarnación, era clasista. Los simples creyentes, que constituían el rango inferior y eran la clase más numerosa, tenían esta fe. Creían que la recibían y acrecentaban con un rito llamado «mejoramiento». Los perfectos, en cambio, sin transmigración, iban a cielo, recibían el denominado «consolamiento», por una imposición de manos de los dirigentes. Finalmente, los ministros constituían el más alto escalafón.

El hospedero pertenecía a esta última clase y como la mayoría de lo cátaros procedían del catolicismo. Entre ellos, no solamente había simples fieles, sino también sacerdotes, monjes e incluso algún obispo. Su éxito se explica porque habían llevado sus ideas subversivas a lugares que estaban afectados por especiales conflictos políticos.

Santo Domingo, que ya en Palencia había oído hablar de aquella nueva herejía, que hacía estragos y representaba un auténtico peligro para la Iglesia, quiso dialogar con el hospedero cátaro. Le preguntó y escuchó primero. Estaba convencido de que, para combatir cualquier tipo de error, es necesario un diálogo sereno. Creía en el método escolástico, que había aprendido y enseñado en sus años de Palencia, que, en una síntesis admirable expone el poeta Antonio Machado (1875-1939) en estos versos: «Para dialogar, // preguntad primero; // después... escuchad»[15].

Santo Domingo se informó plenamente, en un diálogo que duró toda la noche. Cuando el tolosano terminó, le respondió a todas sus objeciones e impugnaciones a la Iglesia. Le explicó el sentido de los textos bíblicos, que había aducido y situó las verdades de la religión cristiana en su lugar auténtico. Jordán de Sajonia el discípulo y sucesor de santo Domingo, en *Orígenes de la Orden de Predicadores* dice al referirse a este hecho: «No pudiendo aquel hombre resistir la sabiduría y el espíritu con que hablaba el santo, recuperó la fe, con la ayuda del espíritu divino»[16].

[15] A. MACHADO, *Proverbios y cantares,* II, en *Poesías completas* (Austral 140; Espasa-Calpe, Madrid [11]1966) 197.

La comitiva castellana llegó a primeros de julio a Dinamarca. Fueron muy bien recibidos por el rey. Negociaron con el arzobispo de Lund, Andrés de Suenenden. Sin problema alguno se firmó el convenio para la boda de la sobrina del rey Valdemar. Los embajadores regresarían a España para informar al rey y después volverían a buscar a la futura reina, que mientras se prepararía para el viaje.

Llegaron a España a mediados de agosto de aquel año de 1205. Se entrevistaron con el rey, que estaba en San Sebastián, y que aceptó las condiciones de Valdemar y la dote que asignaba a su sobrina. Unos días más tarde, partió una segunda expedición, todavía más numerosa que la primera. También en este segundo viaje Domingo acompañó a su obispo Diego de Acebes.

Al llegar a la corte danesa, ocurrió algo raro. No hubo recepción. Tuvieron lugar, en cambio, largas reuniones de don Diego y el maestro Domingo, y también con el mismo rey Valdemar. Todas en un ambiente de reserva. Al cabo de pocos días la caravana regresó a Castilla con una carta secreta para entregarla a don Alfonso. Quedaron en Dinamarca únicamente los dos embajadores, Diego y Domingo y su séquito personal. Después marcharon hacia Roma para realizar la visita que periódicamente hacen los obispos para dar cuentas al Papa.

Corrió el rumor en Castilla de que la princesa había muerto. De ella se hace eco el beato Jordán de Sajonia al explicar que Domingo:

> «Emprendiendo nuevamente el penoso viaje, y llegado a Las Marcas, se encontró con que en el entretanto había muerto la joven [...] El obispo envió un mensajero al rey, y, aprovechando la ocasión que se le ofrecía se apresuró a ir con sus clérigos a la curia pontificia»[17].

Recientemente, Jarl Gallen ha descubierto lo que realmente ocurrió[18]. Apenas los españoles regresaron a Castilla de su primer viaje, los daneses cambiaron de parecer. La hermana de la princesa, Ingeburga, se había casado con el rey de Francia, Felipe II el Augusto —accedió al trono cuando tenía quince años y reinó de 1180 a 1223, siendo el primer rey que otorgó un privilegio a la Universidad de París en 1200—, quien la tenía encerrada en un convento. Los padres temieron también por su hermana. Castilla estaba más lejos que Francia. Las costumbres eran muy

[16] BEATO JORDÁN DE SAJONIA, «Orígenes de la Orden de Predicadores», n.15, a.c., 89.
[17] Ibíd., n.16-17, a.c., 89.
[18] J. GALLÉN, «Les voyages de Diègue d'Osma», en R. CREYSTENS, OP – P. KÜNZLE, OP (eds.), *Xenia medii aevi historiam illustrantia, oblata Thomae Kaeppeli, OP,* I (Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1978) 73-83.

diferentes y, además, estaba llena de moros. También había corrido la voz de que el infante español tenía la lepra. Tanto el rey Valdemar como don Andrés de Lund trataron de disipar aquellos temores. No lo consiguieron, para mayor seguridad, los padres ingresaron a la joven en un monasterio.

Según la legislación canónica de entonces, un matrimonio no consumado podía disolverse si una de las partes alegaba uno de estos dos motivos: lepra de uno de los cónyuges o ingreso en una orden religiosa. El rey pidió al arzobispo, que era el primado de Escandinavia y, por tanto, autoridad máxima religiosa en Dinamarca, que obligase a su sobrina a abandonar el monasterio porque tal como se habían hecho las capitulaciones matrimoniales podían tener ya fuerza de contrato indisoluble.

Don Andrés de Suenenden pensó que lo mejor era remitir el asunto a Roma. Cuando llegó por segunda vez la comitiva española, ya se había enviado la documentación al Papa. Para ganar tiempo, el rey y el primado danés pidieron a don Diego y al maestro Domingo que expusieran verbalmente el problema a Inocencio III. Aceptaron ir a Roma para realizar esta gestión. Sin embargo, antes de partir, enviaron un despacho secreto a Castilla.

El papa Inocencio III (1160-1216) —de familia romana y con estudios en París— se había propuesto como objetivo de su pontificado lograr la pureza doctrinal y de las costumbres. Aunque sus relaciones con Francia eran buenas, se había enfrentado con Felipe II para que viviera con su legítima esposa Ingeburga. También quería evitar la centralización de la Iglesia. Se había ido creando la costumbre de que los obispos se dirigieran a Roma para la resolución de cuestiones administrativas y disciplinares, incluso para otras de menor importancia.

Cuando el obispo Diego y el maestro Domingo se entrevistaron con el Papa en diciembre de 1205, la respuesta estaba ya dada y camino de Dinamarca. No se podía celebrar un matrimonio a la fuerza y dado que la prometida del príncipe se negaba a cumplir el compromiso adquirido por haberse hecho religiosa, se declaraba nulo el acuerdo matrimonial. Al mismo tiempo los dos castellanos recibieron un correo del rey de Castilla que contestaba al suyo sin todavía conocer la respuesta del Papa. Alfonso VIII les ordenaba que abandonasen el asunto de la boda del infante don Fernando. La situación política había cambiado.

Santo Domingo, desde su época de Osma, tenía el deseo de ir a evangelizar a los cumanos, hordas guerreras procedentes de Mongolia, establecidas en Ucrania, Rumanía, Hungría y Checoslovaquia. Don Diego le había dicho que le acompañaría. Parecía que era el momento de renunciar a la mitra para realizar este proyecto misionero de su vicario general. No obstante, de momento le había retenido en Roma porque antes tenían que resolver muchos asuntos relacionados con la corte.

Además, en Dinamarca, el arzobispo de Lund les había hablado de la necesidad de evangelizar el norte de Europa y las tierras del Este. El mismo Inocencio III había encargado al primado evangelizar a los eslavos. El Papa, desde el principio de su pontificado, además de luchar

contra los infieles y contra los herejes, se empeñó en enviar misioneros a los pueblos paganos. El arzobispo danés no podía cumplir el deseo del pontífice porque le faltaban misioneros. Diego y Domingo habían visto el problema de los herejes albigenses, que requería también una obra misionera. Tenían, por tanto, tres vías misionales: la del pueblo cumano, la de los pueblos eslavos y la de los herejes albigenses. Dejaron que la decisión de sobre dónde debían ir a misionar la tomara el Papa.

En una segunda entrevista con Inocencio III, en enero de 1206, se ofrecieron como misioneros voluntarios a estos tres lugares. El Papa estaba muy preocupado por la herejía cátara. Había nombrado legados para que le representaran e hicieran sus veces y terminaran con la arraigada herejía en el sur de Francia. Los mandatarios del Papa debían emplear procedimientos pastorales como la predicación. Gozaban de plenos poderes, incluso el de destituir a los obispos sospechosos de herejía o que no colaboraran con ellos. Su labor no había tenido éxito a pesar de que habían destituido a los obispos de Frejus, Carcasonne, Toulouse, Bésieres, Viviers y otros más. La causa principal era la carencia de predicadores adecuados. Tanto en el clero secular como en el regular faltaba formación doctrinal y cultural y, además, en muchos, las costumbres se habían relajado. Tampoco habían encontrado el apoyo de los nobles, muchos de los cuales habían abrazado la nueva doctrina. Los legados querían destituir a don Berenguer, obispo de Narbona, que, por su conducta desacralizada, daba pie a las críticas de los herejes. El Papa no lo permitía porque el arzobispo era tío del rey de la Corona de Aragón, Pedro II el Católico (1196-1213). Inocencio III pensaba recurrir a él en caso de tener que proclamar una expedición militar o cruzada para defender la fe y el orden cristiano del peligro cátaro. Además, si el Papa destituía a don Berenguer existía incluso el peligro de que el rey combatiera al lado de los cátaros.

En 1204, el rey Pedro II de Aragón se colocó bajo la protección de la Santa Sede, enfeudando Aragón y Cataluña. Al ofrecerse en feudo con la promesa de pago de censo perpetuo buscaba el apoyo del Papa en los intereses que tenía en el sur de Francia frente a la monarquía francesa de los Capetos, muy debilitada por el desarrollo del feudalismo en Francia, que hacía que fuese el país de Occidente más dividido por el cantonalismo.

Los legados papales, después de cuatro años de actuar, habían dimitido. En 1203 el Papa recurrió a la Orden del Císter para continuar la campaña misionera. Nombró como legados a los abades Pedro de Castelnau y Raúl de Fontfroide para que reclutaran predicadores en los monasterios. A todos los monjes que se dedicaran a la predicación se les concedían varias indulgencias por cada cuarenta días de predicación. El Papa encomendó la dirección de esta misión al abad general Arnaldo Amaury. Esta nueva predicación, sin embargo, no tuvo éxito. Los monjes no tenían costumbre de predicar y después de los primeros cuarenta días volvían a sus monasterios.

Arnaldo comunicó al Papa que abandonaría esta misión si no destituía al arzobispo Berenguer. El Papa le rogó que remitiese un expediente a Roma y que la curia lo examinaría antes de dictar sentencia sobre este delicado asunto. Mientras, deberían continuar la campaña. Para estudiar el procedimiento a seguir tendrían que celebrar una asamblea entre los legados y los obispos de la región.

Era lógico, por tanto, que el Papa aceptará el ofrecimiento de los dos españoles. No obstante, le dijo a don Diego que no debía dimitir de su obispado. Podía prestar mejores servicios siendo obispo de Osma como, por ejemplo, el de reclutar clérigos en España. Quizá también, aprovechando el ascendiente que tenía sobre su rey, debería prevenirle para que la herejía no atravesara los Pirineos y se asentara también en España. Incluso tal vez tendría que invitarle a colaborar en una cruzada militar. Además, podría hacer compatible su deseo de misionar con su ministerio episcopal porque le autorizaba a trasladarse a Francia siempre que quisiera; para ello, le nombraba legado pontificio. También nombraba legado a su canónigo Domingo y le dispensaba de sus obligaciones en Osma. Finalmente, el Papa les enviaba a Cîteaux para que se presentasen ante el abad Arnaldo Amaury y asistiesen a la asamblea que se había proyectado celebrar.

c) *Política y religión*

El abad general del Císter, Arnaldo Amaury, que procedía del monasterio de Poblet, donde había sido abad, ostentaba la suprema autoridad sobre miles de monjes que vivían en unos seiscientos monasterios. Cuando llegaron los dos burgaleses a Cîteaux, les comunicó que la asamblea sería en Montpellier. También les dijo que no tenía ninguna esperanza en ella, sino en una cruzada. El abad aconsejaba al Papa, desde hacía dos años, que desposeyera a los nobles que apoyaban a los herejes, como los de Foix, Trencavel, Castres, Lombers, Lavaur, Mirepoix, Béziers, Carcasonne, Fanjeaux, y, entre ellos, especialmente a Raimundo VI de Toulouse, el más importante y peligroso. Si se negaban habría que combatir contra ellos. No es extraña esta actitud del cisterciense, era una consecuencia lógica que se obtenía de la aplicación de una concepción general clásica del poder político aplicada a la sociedad cristiana. Podría sintetizarse esta doctrina política en tres tesis fundamentales, que después fueron sistematizadas por santo Tomás[19].

Primera tesis: la actividad política no pertenece al ámbito de la fe sino al campo de la razón natural humana. De la fe no se sigue una política determinada. La religión no exige una teocracia. El orden político es justamente profano o secular. Como consecuencia, la actividad política implica el uso y el cultivo de la razón y todo lo que favorece

[19] Cf. E. FORMENT, «Introducción», en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *La monarquía,* estudio preliminar, trad. y notas L. Robles y A. Chueca (Tecnos, Madrid 2007).

su aplicación. Por ello, los políticos necesitan de las virtudes naturales llamadas cardinales, descubiertas por Platón: la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza.

Respecto a esta tesis, deben hacerse tres precisiones. 1) La autonomía del poder político respecto del religioso se fundamenta en la independencia de la misma razón. La razón está por naturaleza orientada a la verdad y dispone de los medios necesarios para alcanzarla. Sin embargo, la autoridad política debe respetar el mundo religioso. La distinción entre el ámbito de lo político y de lo religioso no suprime el respeto mutuo. 2) Este respeto implica el reconocimiento de que ni la autoridad ni el poder político son absolutos. La limitación del poder es un principio esencial enseñado y defendido por el papado. No hay un poder civil o político absoluto, en el orden humano y terrenal, en lo que se refiere a la vida transitoria de este mundo. La acción política de gobierno, como toda acción humana, está sujeta al orden moral. 3) La enseñanza moral y social de la Iglesia, tal como pretendía Inocencio III, con la autoridad y poder religioso, que ejerció ante los monarcas europeos, ha procurado siempre iluminar e instruir la conciencia moral en la vida política. Nunca la Iglesia ha legitimado ni ha intentado el ejercicio de una teocracia. El Papa no ambicionó, como han pensado algunos historiadores, una teocracia universal. Inocencio III, como ningún otro papa, no confundía el poder político y el poder religioso.

La *segunda tesis,* conexionada con la anterior, porque la precisa, es que la actividad política no supone una reducción de la esfera de la razón humana. La Iglesia siempre ha creído que la razón del hombre puede descubrir los imperativos morales e incluso sus fundamentos metafísicos. No se le puede mutilar su capacidad moral, reconociendo únicamente su objetividad y universalidad en la esfera de las cosas materiales y sensibles. Debe advertirse que, sin el reconocimiento de los valores morales, que se descubren por la razón, y que además también enseña la religión cristiana, el poder político se convierte en irracional y meramente voluntarista. La razón humana es capaz de descubrir los principios morales y aplicarlos en el ámbito concreto de los hechos políticos. La actividad política depende de la razón y de una razón que no es ciega para la moral. No es algo puramente subjetivo, ni una mera técnica para manipular una realidad cambiante.

Tercera tesis: a pesar de la distinción y autonomía entre el poder político y el poder religioso, la Iglesia enseñaba que existía un vínculo entre ambos. La política y la Iglesia son independientes y autónomas cada una en su propio terreno, pero coinciden en su servicio a la persona humana, en sus dimensiones individuales y sociales. El servicio de orden religioso está orientado a un fin trascendente, pero de esta misión no terrenal se derivan unos principios morales que pueden iluminar y dar energía a la actividad política.

Muchos de estos principios morales, por ser estrictamente de orden natural o racional —no suprarracionales, como lo natural que está por

encima del entendimiento humano, ni sobrenaturales, como lo son las verdades de la fe—, son cognoscibles por la razón natural humana. Sin embargo, para disipar muchas dudas, errores y dificultades, que se dan por la situación actual de la naturaleza humana, es necesario que sean conocidos desde la enseñanza religiosa. Al presentarlos, la Iglesia, con ello, no se inmiscuye en el orden político, sino que lo ayuda en su racionalidad, en la que consiste su perfección.

Santo Tomás, ya en sus primeras obras, precisaba el sentido de este importante corolario sobre la relación mutua entre el orden político y el religioso que puede llevar a confusión, con el siguiente argumento:

> «El poder espiritual y el poder secular derivan, uno y otro, del poder divino; por ello, el poder secular no está subordinado al poder espiritual más que en la medida en que ya ha sido sometido por Dios, es decir, en lo que atañe a la salvación de las almas; en este dominio hay que obedecer antes al poder espiritual que al secular. Pero en lo que concierne al bien político, es mejor obedecer al poder secular antes que al espiritual, tal y como se dice en Mt 22,21: "Dad al César lo que es del César". A menos que el poder secular esté unido al poder espiritual, como se produce en el caso del Papa, por poseer la eminencia de un poder y otro, espiritual y secular, tal como lo dispuso el que es Sacerdote y Rey: Sacerdote por la eternidad según el orden de Melquisedec; Rey de reyes y Señor de señores cuyo poder no será jamás arrebatado, y su Reino jamás destruido por los siglos de los siglos»[20].

En esta última situación se encontraba el papado en la Edad Media. El Papa poseía los Estados Pontificios desde el año 756, que fueron donados por el rey Pipino el Breve (756-768). Eran territorios italianos sometidos a su soberanía temporal, que contribuyeron entonces, y hasta su desaparición en 1870, a garantizar la autonomía y la independencia de la sede romana.

Esta observación se comprende desde la exposición más completa que da el Aquinate en *Sobre el gobierno de los príncipes,* escrito ya en su madurez. Explica que: «Gobernar consiste en conducir lo que es gobernado a su debido fin. Así, se dice que una nave es gobernada mientras es conducida ilesa al puerto, mediante la pericia del piloto por un itinerario normal».

El fin puede ser externo a lo gobernado o interno. En el primer caso: «Si algo se ve ordenado a un fin exterior a sí mismo, como la nave al puerto, corresponderá a la tarea de gobierno no solamente conservar la cosa ilesa, sino incluso conducirla después hasta su fin». Respecto al segundo: «Si hubiese algo cuyo fin no estuviera fuera de ello mismo, la tarea del gobernador consistiría únicamente en conservar aquella cosa ilesa y perfecta».

Este fin «es llevado a cabo de diversos modos por distintas formas». Así, por ejemplo, en la sociedad civil: «El médico cuida de que se conserve la vida del hombre; el administrador, de que no falte lo necesario

[20] *II Sent.* d.44 exp. textus, ad 4.

para el sustento; el doctor, de que conozca la verdad, y el preceptor de costumbres, de que viva según la razón»[21].

Al comparar el fin de una sola persona con el de una multitud se sigue que:

> «Si el fin último del hombre consistiese en cualquier bien que exista en él mismo, también el último fin para gobernar a la multitud consistiría en lo mismo, de modo que ésta lo adquiriese y permaneciese en él; y, si el último fin de un solo hombre o de la multitud consistiera en la vida corporal y la salud del cuerpo, el médico desempeñaría esta tarea. Si el último fin consistiera en la abundancia de riquezas, el administrador se convertiría en rey de la sociedad. Y si el bien de la verdad fuera conocer tal como es aquello a lo que la multitud pudiera llegar, el rey tendría el oficio de doctor».

Por consiguiente, en primer lugar, es «el mismo el fin de cada hombre y el de la multitud». En segundo lugar: «el último fin de la multitud reunida en sociedad consiste en vivir virtuosamente», o según la recta razón. Debe tenerse en cuenta que:

> «Los hombres se reúnen para vivir rectamente en comunidad, cosa imposible de conseguir viviendo cada uno aislado. La vida correcta es la que se lleva según la virtud. Luego, la vida virtuosa constituye el fin de la sociedad humana»[22].

Estas dos tesis deben completarse con una tercera:

> «No es el último fin de la multitud reunida vivir virtuosamente, sino llegar a la visión divina a través de la vida virtuosa», porque «como el hombre que vive virtuosamente se ordena a su fin ulterior que consiste en la visión divina, conviene que la sociedad humana tenga el mismo fin que el hombre individual».

Precisa santo Tomás que no es, sin embargo, función del gobernante político dirigir directamente a este fin porque es sobrenatural. El vivir virtuosamente corresponde a la naturaleza humana. Este fin es tarea del que gobierna la sociedad, «pero como el hombre no consigue el fin de la visión divina por su virtud humana, sino por favor divino, como dice el apóstol: "La vida eterna es una gracia de Dios" (Rom 6,23), no pertenece al régimen humano, sino al divino conducirlo a su último fin»[23]. Por consiguiente: «Un régimen de este tipo es propio de aquel rey que no es solamente un hombre, sino Dios, o sea, el Señor Jesucristo, que, convirtiendo a los hombres en hijos de Dios, los introduce en la gloria del cielo»[24].

Surge así esta cuarta tesis:

> «El ministerio del reino, al encontrarse separado lo espiritual de lo terreno, ha sido encomendado no a los reyes de la tierra sino a los sacerdotes y, principalmente, al Sumo sacerdote, sucesor de Pedro, Vicario de Cristo, el Romano Pontífice».

[21] *De regim. princ.* lib.II c.3, en *Opúsculos* II 938-939.
[22] Ibíd., 939.
[23] Ibíd., 940.
[24] Ibíd., 941.

Por último, se concluye con una quinta tesis. Con relación al Papa:

> «Todos los reyes del pueblo cristiano deben ser súbditos, como del mismo Señor Jesucristo [...] aquellos a los que pertenece el cuidado de los fines anteriores y la dirección del Imperio deben subordinarse a aquel que tiene el cuidado del último fin»[25].

De manera que por el sacerdocio: «Los hombres son conducidos a los bienes celestiales, por eso en la ley de Cristo los reyes deben someterse a los sacerdotes»[26]. Sumisión que lo es en los principios de orden moral indicados.

Al obispo Diego de Acebes le atraía el espíritu belicoso del abad Arnaldo Amaury. Acostumbrado a tratar a caballeros y a monjes de las órdenes militares de Santiago y de Calatrava, le debió de parecer que la organización de la abadía era la propia del ejército de Dios. Pidió incluso ingresar en la Orden del Císter. El mismo abad le impuso el hábito.

No es extraño que no lo pidiera su vicario y amigo Domingo. Eran muy diferentes. El obispo era impulsivo y se dejaba llevar por los sentimientos, que le influían notablemente en su voluntad y su razón. En cambio, Domingo era reflexivo, sereno y cauto. La razón sometía su voluntad y ésta, sus sentimientos. Sentía, además, una llamada al apostolado activo de la predicación.

En la asamblea de Montpellier, según el beato Jordán de Sajonia, Diego de Acebes procuró convencer a los asistentes de que debían renunciar a toda ostentación de abundancia. Les dijo:

> «No es así, hermanos, no es así, como estimo que debéis proceder. Me parece imposible que se pueda hacer volver a estos hombres a la fe sólo con palabras, cuando ellos se apoyan preferentemente en el ejemplo. Fijaos en los herejes: bajo apariencia de verdad y engañando con ejemplos de mesura y austeridad evangélicas, inducen a la gente sencilla a seguir sus caminos. Por lo cual, si vosotros dais un ejemplo contrario edificaréis poco, destruiréis mucho y no os creerán en modo alguno. Un clavo se saca con otro clavo, a una santidad fingida, ponedla en fuga con la verdadera virtud, porque la soberbia de los pseudoapóstoles se vence sólo con una humildad manifiesta»[27].

Todos renunciaron a sus séquitos, imitando a don Diego, que lo hizo inmediatamente después de pronunciar su discurso. También tomaron otros acuerdos. El obispo asumiría la dirección de la campaña, aunque en realidad fue un nombramiento honorífico más que real porque regresaba a España.

Se formaron cuatro secciones con los cuarenta y cinco monjes cada una mandada por uno de los cuatro legados. La primera, por don Arnaldo Amaury, abad general del Císter, de espíritu muy combativo. Incluso luchó después de una manera heroica en la batalla de las Navas de Tolosa, en Jaén, en el año 1212. Al frente de un ejército de soldados franceses el

[25] Ibíd.
[26] Ibíd., 942.
[27] BEATO JORDÁN DE SAJONIA, «Orígenes de la Orden de Predicadores», n.20, a.c, 91.

abad se sumó a los ejércitos de Castilla —al mando de Alfonso VIII—, a los de Aragón —al frente del rey Pedro II el Católico— y a los de Navarra — capitaneados por Sancho VII el Fuerte—, unidos para luchar contra los almohades —al mando del emir Almumenin (Miramamolin)—, porque el papa Inocencio III dio a la guerra la consideración de cruzada.

Dirigía la segunda sección don Pedro de Castelanau, que había sido jurista. Era odiado por los cátaros. Le consideraban cruel y soberbio y terminaron asesinándole en 1208. Al frente de la tercera estaba don Raúl de Fontfroide, un abad muy distinto de los anteriores. Era un buen teólogo, amable y dulce. Frente a la cuarta estaba el maestro Domingo de Guzmán.

Cada grupo debería actuar en una región. Los dos primeros, por ser más veteranos, en tierras del interior donde estaba el foco de la herejía. Don Raúl y el maestro Domingo, en las del exterior. Las secciones actuarían a base de equipos de dos o tres misioneros que recorrerían los distintos pueblos para predicar. Además, se celebrarían debates públicos con los dirigentes de los herejes.

El maestro Domingo participó con el otro legado, Raúl, en uno de estos debates, en Servián, mostrando una sorprendente competencia. Estuvo también en Béziers y en Carcasonne. Se dirigieron después a Toulouse porque, como ya había presentido Domingo, los otros dos legados no se habían ajustado a lo planeado y andaban por otros sitios.

Pasaron por Verfiel donde santo Domingo pudo advertir que los cátaros estaban muy bien organizados. Contaban con la protección de muchos nobles y disponían incluso de centros estables de formación. Pensó que ellos tendrían que hacer algo parecido. En el verano de 1206 instaló en Fanjeaux un centro misionero que llamó «Santa predicación». De este centro, partían los misioneros y regresaban a descansar. También acudían aquellas personas que querían una atención espiritual individual.

En agosto de 1206 regresó de España don Diego de Acebes. Aportó un dinero que Domingo empleó en comprar otra casa en Fanjeuax, cerca del centro misional. Allí instaló a nueve mujeres convertidas, porque, si regresaban con su familia, corrían el peligro o bien de volver a caer en la herejía, o bien de que sus padres las entregaran a comunidades cátaras de «perfectas».

También, el legado Domingo se entrevistó con Fulco, el obispo de Tolosa, para pedirle la Iglesia de Santa María de Prulla —a 80 km de Toulouse y cerca de Carcassone— y sus dependencias parroquiales, para la instalación definitiva de su centro misional y para crear un pabellón para las recogidas, que ayudarían a los misioneros. Éstos tendrían que ser estables. Hasta ahora la mayoría cumplía sólo cuarenta días, el tiempo mínimo para ganar las indulgencias. El obispo Fulco le hizo la cesión y empezaron las obras de adecuación y construcción de edificios en el verano de 1206. El 27 de diciembre de aquel año quedaba fundado el monasterio de Prulla, la primera comunidad de contemplativas, que

sería un apoyo espiritual a la «Santa Predicación». Esta fundación se considera la cuna de la futura Orden de Predicadores[28].

Los cátaros, para contrarrestar la labor de la santa predicación, prepararon una disputa general para primeros de abril de 1207. Por parte cátara contenderían: su obispo Guilabert de Castres, Pons Jourdain, Benito de Termes y Arnaldo Otón, con su correspondiente equipo de asesores. Por parte católica participarían los cuatro legados. Éstos decidieron que cada uno de ellos prepararía los temas y después se refundirían en un una sola versión. Cuando confrontaron los textos, decidieron que fuera sólo el de Domingo el que se presentara. Además, que fuera sólo su autor a la vez su ponente y defensor.

Don Diego tuvo que volver a España en enero de 1207. La disputa se celebró en Montreal, tal como estaba previsto, el día 1 de abril de 1207. Duró quince días. El beato Jordán explica que se tuvo que acudir a la prueba del fuego:

> «Y como, tras larga discusión, los árbitros no llegaran a ponerse de acuerdo en favor de ninguna de las dos partes, se les ocurrió la propuesta de que fueran arrojados al fuego ambos escritos y, si sucediera que uno de ellos no se quemaba, aquél, sin duda, contendría la verdadera fe. Se hizo al efecto una gran hoguera y arrojaron a ella ambos libros. El libro de los herejes se quemó al momento; el otro, sin embargo, que lo había escrito el hombre de Dios, Domingo, no sólo resultó ileso, sino que a la vista de todos, saltó de las llamas, yendo a parar a un lugar distante. Echado de nuevo una segunda y tercera vez, otras tantas fue rechazado, despedido hacia lo alto, manifestando así con claridad la verdad de la fe que contenía, y la santidad de su autor»[29].

Aunque parece ser que se convirtieron algunos cátaros de entre el público que lo presenció, en general se negaron a admitir la derrota. Pedro de Castelnau se reafirmó en su idea de que había de vencerlos por la fuerza.

El quinto maestro general de la Orden de Predicadores, Humberto de Romans (1194-1277), en su obra *Narración sobre santo Domingo,* escribe sobre estas curiosas disputas:

> «Domingo, hombre santo, compañero del obispo de Osma, redactó un librito argumentando la postura de los predicadores. Lo mismo hicieron los herejes. La discusión se iba a centrar sobre estos dos libritos. Aquella misma noche, estaban los herejes en una casa sentados junto al fuego. Llegó Domingo. Quienes le acompañaban le dijeron que echara su librito al fuego. Si no se quemaba, su verdad quedaría patente; y la perfidia de los herejes, al descubierto. Dicho y hecho. Aceptaron todos. Echaron el librito al fuego. Y al cabo de un rato entre las llamas, el librito saltó íntegro y sin quemarse. Quedaron estupefactos. Uno de los presentes, enérgicamente, dijo: "Échalo otra vez y entonces sabremos totalmente la verdad". Lo echaron otra vez

[28] El 6 de enero de 2008 se clausuró en la Orden de Predicadores el Año jubilar del VIII centenario de la fundación de la vida contemplativa dominicana, que había comenzado el 3 de diciembre de 2006 para celebrar los 800 años de existencia de las monjas dominicas, fundadas en 1206 en el Monasterio de Prulla, con jóvenes arrancadas de la herejía, y que continúa existiendo en la actualidad.

[29] BEATO JORDÁN DE SAJONIA, «Orígenes de la Orden de Predicadores», n.25, a.c., 92.

> y otra vez salió íntegro. Aquél, duro y tardo en creer, insistió: "Échalo por tercera vez, y entonces ya no habrá ningún tipo de duda". Por tercera vez lo echaron, y por tercera vez salió íntegro y sin quemarse. Los herejes, testigos del hecho, no quisieron convertirse, al contrario, siguiendo en su mala voluntad, no quisieron dar crédito al milagro y lo callaron. Pero un soldado, que estaba con ellos, creyó la verdad, y no pudiéndola callar, la contó a muchos. Esto sucedió junto a Montreal. Se cuenta que algo parecido sucedió en Fanjeaux en aquellos días de tantas discusiones con los herejes»[30].

Continuaron las misiones. Don Arnaldo Amaury envió a santo Domingo dos monjes cistercienses, hermanos de sangre y profesos en el monasterio de Boulbonne, Guillermo y Noel Claret. Los dos monjes, naturales de Pamiers, eran sacerdotes y se ofrecieron a predicar sin limitación de tiempo. Además, llamaron a una hermana suya, Raimunda, que ingresó en la comunidad femenina de Prulla.

Los hermanos Claret donaron todos sus bienes y se comprometieron a perpetuidad con fray Domingo en la obra de la santa predicación. El santo les había contagiado su caridad y su consecuente celo por la predicación. Como cuenta Fr. Rodrigo de Cerrato († h. 1279), en su relato *Vida de santo Domingo,* escrita en la segunda mitad del siglo XIII:

> «[A Domingo] le animaba tal ardor de caridad para con el prójimo, que habiéndose enterado de que alguien se había incorporado a los herejes, a causa de su indigencia de bienes temporales, determinó venderse a sí mismo para redimirle con el precio que pagaran por él. Lo hubiera hecho así, si el Señor, con su providencia, no le hubiera socorrido de otro modo. Se asegura también, que, con anterioridad, estuvo dispuesto a hacer algo semejante en su patria. Quejándosele una mujer de que su hermano estaba cautivo en poder de los sarracenos, sin que le restara ningún resorte por mover para su liberación, el hombre de Dios, movido a compasión, ofreció venderse a sí mismo para redimir al cautivo. Pero Dios no lo permitió, porque le reservaba para la redención de muchos»[31].

En julio regresó de España Diego de Acebes y con dinero suficiente para terminar las obras de Prulla. El 8 de julio de 1207 falleció el maestro Raúl, el legado que tanto había colaborado con Domingo en frenar los intentos de los otros legados de iniciar una cruzada militar. Después de las exequias en Franquevaux, los legados abandonaron ya la campaña misional.

El subprior Domingo o fray Domingo, como ya se hacía llamar, se quedó sólo con los hermanos Claret. Como no quería abandonar la misión pidió a su obispo y amigo que le liberara de sus cargos de la diócesis de Osma. Don Diego aceptó la renuncia y le comunicó que una vez llegara a su obispado recogería nuevos fondos y animaría a otros a que se sumasen a la campaña anticátara; él mismo trabajaría a su lado siempre que se lo permitiesen sus obligaciones en Castilla. A finales

[30] H. DE ROMANS, «Narración sobre santo Domingo», en L. GALMÉS – V. T. GÓMEZ (eds.), *Santo Domingo de Guzmán,* o.c., 302-303.

[31] R. DE CERRATO, «Vida de santo Domingo», n.11, a.c., 343.

de agosto de 1207 el prelado regresó a España. Ya no pudo volver a Francia. El 30 de diciembre de aquel mismo año murió.

Los canónigos de Osma que habían formado parte de la embajada a Dinamarca y que venían a integrarse en la «santa predicación», Domingo de Segovia y Miguel de Ucero, trajeron a Domingo la noticia de la muerte del obispo Acebes. Fray Domingo ponderó tanto las virtudes de su obispo y la importancia de sus ayudas económicas que algunos difundieron la idea de que era el fundador de aquel movimiento apostólico. Versión que recogió el beato Jordán de Sajonia. Después se probó claramente, por la documentación conservada, que el fundador de la «santa predicación», primero en Fanjeaux y después en Prulla, y de la residencia de mujeres, de los dos lugares, y la organización de la de Prulla en monasterio, fue santo Domingo de Guzmán.

d) *La cruzada albigense*

Los legados Arnaldo Amaury y Pedro de Castelnau, después de la muerte de Raúl de Fontfroide, se reafirmaron en su convicción de que la única solución para atajar la herejía cátara era la militar. Los misioneros que habían reclutado, contagiados de esta idea, regresaron a sus monasterios. A partir de 1207 los dos legados presionaron a Inocencio III para la convocatoria de una cruzada.

El Papa comenzó a enviar cartas al rey Felipe II el Augusto y a varios nobles franceses para que organizaran la cruzada contra los albigenses. No era fácil que lo hicieran. El conde de Tolouse, Raimundo VI y el rey estaban enfrentados porque el primero quería independizar su condado de la monarquía. El rey debía estar, por tanto, en un campo distinto al del conde. Si Raimundo de Toulouse se ponía al lado de la Iglesia, la monarquía no intervendría, aunque apoyaría a los cátaros para que le vencieran y se acabara el peligro de separación de la parte sur del país. Por el contrario, si el conde se ponía de parte de los albigenses, entonces el rey estaría con la cruzada. Parecida alternativa se le presentaba al conde de Toulouse. Ambos esperaban, por tanto, que se decidiera primero el contrario para elegir el bando opuesto.

Los dos legados comenzaron a organizar batallones con el nombre de «Milicias de Jesucristo». También los cátaros se preparaban para la guerra. La desencadenó indirectamente el abad Pedro de Castelnau. El 13 de enero de 1208 el legado se entrevistó con el conde Raimundo para que optara por la causa cristiana. Con la poca diplomacia que le caracterizaba, don Pedro le acusó de hipócrita, ambicioso y hereje. Al día siguiente, el legado fue apuñalado por la espalda. Se divulgó la versión de que, después de la discusión del día anterior, el conde de Toulouse le había mandado asesinar. El legado Arnaldo lo comunicó inmediatamente a Inocencio III. Para desautorizar la acusación de asesino y de apoyar a los herejes, Raimundo de Toulouse se ofreció a don Arnaldo, que ya había reunido a cincuenta mil hombres, para acaudillar la cruzada. También consiguió, además del apoyo de varios nobles vasallos, que su cuñado, Pedro II de Aragón, le enviase tropas de su reino.

Durante los últimos meses de 1208 y primeros de 1209 se acuartelaron todas las tropas y se ultimaron los preparativos. El 1 de junio de 1209 se concentraron todos en Lyon. Entre los nobles existía la preocupación, y hasta las disputas, por ostentar el mando supremo militar. Según las costumbres de entonces, los vencedores se convertían en los dueños de las tierras conquistadas. Arnaldo Amaury creyó resolver el problema nombrando como generalísimo a Simón de Montfort, que había intervenido en la cuarta cruzada y que no había tenido ningún contacto con los herejes.

Partieron el 12 de julio de aquel mismo año; el día 22 asaltaron la ciudad de Béziers y, después de arrasarla, avanzaron tomando castillos, fortalezas y aldeas. Muchos cátaros se refugiaron en Carcasonne. El 1 de agosto comenzó el asedio de esta importante ciudad. Sus moradores tardaron quince días en rendirse.

Pronto aparecieron las dificultades. Por una parte, la resistencia era muy grande. Por otra, Simón de Montfort estaba constituyendo un poderoso condado, ya que se iba apoderando de todo lo conquistado, pero algunas propiedades pertenecían a nobles que formaban parte de la cruzada. El mismo Raimundo VI, que estaba irritado por no tener el mando supremo, se sublevó contra él y se pasó, arrastrando también a los ejércitos aragoneses, a las fuerzas cátaras. Pedro el Católico de Aragón vino desde España para ayudar a su cuñado Raimundo de Toulouse.

La guerra fue larga y muy compleja. Duró cuatro años. Aunque la causa era religiosa se mezclaron motivos políticos. Muchas tropas se pasaban alternativamente a uno u otro bando, según las mayores ventajas. La justificación del motivo religioso de este tipo de cruzadas contra los herejes la expone claramente santo Tomás. Comienza distinguiéndolas de las otras cruzadas.

> «Hay infieles que nunca han recibido la fe, como los gentiles y los judíos. Estos no deben ser obligados de ninguna forma a creer, porque el acto de creer es propio de la voluntad. Deben ser, sin embargo, forzados por los fieles, si tienen poder para ello, a no impedir la fe con blasfemias, incitaciones torcidas o persecución manifiesta. Por esta razón, los cristianos suscitan con frecuencia la guerra contra los infieles, no para obligarles a aceptar la fe, pues si los vencen y hacen cautivos los dejan en su libertad de creer o no creer, sino para forzarlos a no impedir la fe de Cristo».

A este principio acudió el dominico Francisco de Vitoria (1486-1546) para legitimar la conquista de América. El mandato divino de predicar el Evangelio en todo el mundo confiere un derecho que no puede ser impedido por nadie. El derecho de magisterio universal de la Iglesia, que no supone la cesación del derecho a la libertad personal de seguir la propia conciencia, da también el derecho, para protegerlo, a la intervención militar.

No fue ésta la razón de la guerra contra los herejes cátaros. Añade el Aquinate:

«Hay, en cambio, infieles que han recibido alguna vez la fe y la profesan, como los herejes y los apóstatas. Estos deben ser, aun por la fuerza física, compelidos a cumplir lo que han prometido y mantener lo que una vez han aceptado»[32].

Santo Tomás acude al principio general, aplicado en su época, de que se puede obligar por la fuerza a cumplir las obligaciones contraídas. Los superiores pueden forzar a guardar los compromisos a los que los súbditos se obligaron libremente. Citando a san Agustín lo aplica a los herejes y apóstatas:

«Así como: "el hacer un voto es de voluntad y el cumplirlo es de necesidad" *(Ep.* 185 c.6), así también es voluntario el abrazar la fe, pero el mantener la fe recibida es de necesidad. Por tanto, los herejes deben ser compelidos a mantener la fe»[33].

Esta misión debe ejercerla el poder político porque:

«Como el fin de la vida, por la que vivimos ahora rectamente, es la felicidad en el cielo, es propio de la tarea del rey por tal motivo procurar que la sociedad viva rectamente, de modo adecuado para conseguir la felicidad celestial, como, por ejemplo, ordenará lo que lleve a tal felicidad y prohibirá lo que se oponga, en cuanto sea posible»[34].

El Estado y la Iglesia son sociedades perfectas en su orden, cada una con un fin específico y digno de ser buscado por sí mismo, pero se complementan por el hecho de que el hombre ha sido elevado al fin sobrenatural. La vida humana importa una vida temporal y otra eterna. La primera está subordinada a la segunda. Se desprende así que la política, en lo que afecta al orden sobrenatural, está subordinada a la religión.

De esta misma justificación religiosa, santo Tomás infería su enseñanza sobre la tolerancia con los infieles.

«El régimen humano proviene del divino y debe imitarle. Dios, aunque omnipotente y sumamente bueno, permite que sucedan males en el universo, pudiéndolos impedir, para que no sean impedidos mayores bienes o para evitar males peores. De igual suerte, los que en el régimen humano razonablemente toleran algunos males para que no sean impedidos otros bienes o para evitar peores males [...] Por consiguiente, aunque los infieles pequen en sus ritos, pueden ser tolerados, ya por algún bien que puede provenir de ello o para evitar algún mal».

No todos los no cristianos deben tolerarse de la misma manera en una sociedad totalmente cristiana, como la medieval de su época. En primer lugar, la tolerancia debe ser completa con los judíos.

[32] *STh.* II-II q.10 a.8 in c.
[33] Ibíd., a.8 ad 3.
[34] *De regim. princ.* lib.II c.4, en *Opúsculos* II 943.

«Por el hecho de que los judíos observen sus ritos, en los que antiguamente se prefiguraba la verdad de la fe que poseemos, proviene la ventaja de hallar en nuestros enemigos un testimonio de nuestra fe, pues que se representa como en figura lo que nosotros creemos».

La Iglesia desde sus inicios ha «tolerado», en este sentido indicado por santo Tomás, a los judíos. Siempre los ha defendido de maltratos y humillaciones, por considerarlos injustos, incluso cuando a veces se han dado en la misma sociedad cristiana. Este principio de tolerancia a los judíos lo extiende santo Tomás a una cuestión muy discutida en su época, la de si los niños de los judíos podían ser bautizados sin la voluntad de sus padres. Su respuesta es tajantemente negativa.

«Y la razón es doble. Una, por el peligro de la fe. Si los niños que aún no tienen uso de razón reciben el bautismo, al llegar a mayor edad pueden fácilmente ser inducidos por sus padres a abandonar lo que sin conocer recibieron. Y esto redundaría en detrimento de la fe. La segunda razón es porque se opone a la justicia natural. El hijo es naturalmente algo del padre [...] Por lo tanto, es contra la justicia natural el substraer al niño, antes del uso de razón, del cuidado de los padres o determinar algo sobre él contra la voluntad de los mismos. Una vez que comienza a tener uso de su libre albedrío, empieza a depender de sí mismo, y puede respecto de lo concerniente al derecho divino o natural, ser su propio provisor. Entonces es cuando debe ser inducido a la fe, no por coacción, sino por persuasión, y puede, contra el querer de sus padres, consentir en la ley y bautizarse, mas no antes del uso de razón»[35].

El Aquinate afirmó siempre la inmutabilidad y permanencia del orden natural, que incluso considera que es respetado por el orden sobrenatural. El orden divino no deroga nunca el orden natural, también establecido y querido por Dios, lo complementa y mejora. De manera que los niños antes del uso de razón dependen exclusivamente de la voluntad de sus padres.

«El hombre se ordena a Dios por la razón, mediante la cual le conoce. Por lo tanto, el niño antes del uso de razón, según el orden natural se ordena a Dios por la razón de sus padres, bajo cuya protección naturalmente se encuentra, y sólo según la disposición de los mismos pueden ejercerse sobre aquél los divinos ministerios»[36].

Si se le bautizara contra la voluntad de los padres se lesionaría el derecho natural. Después la religión tampoco se le impondrá, porque no se puede llevar a la fe por «coacción», como dice el Aquinate. La fe, por su misma naturaleza, implica la propia convicción o «persuasión».

En segundo lugar, las otras religiones y cultos se toleran circunstancialmente.

«En cambio, los ritos de los otros infieles, que no entrañan verdad ni utilidad alguna, no deben ser igualmente tolerados, si no es para evitar algún

[35] *STh.* II-II q.10 a.12 in c.
[36] Ibíd., a.12 ad 4.

mal, como es el escándalo, la discordia que podría originar o la oposición a la conversión de aquellos que poco a poco, así tolerados, se convierten a la fe. Por estos motivos, en efecto, ha tolerado la Iglesia algunas veces los ritos de los herejes y paganos cuando era grande la muchedumbre de infieles»[37].

En tercer lugar, la tolerancia es más reducida en los herejes. Su situación es distinta a la de los infieles y judíos porque:

«Por parte de ellos está el pecado, por el que no sólo merecieron ser separados de la Iglesia por la excomunión, sino aun ser excluidos del mundo por la muerte, pues mucho más grave es corromper la fe, vida del alma, que falsificar moneda, con la que se sustenta la vida temporal. Y si tales falsificadores y otros malhechores justamente son entregados sin más a la muerte por los príncipes seglares con más razón los herejes, al momento de ser convictos de herejía, podían no sólo ser excomulgados sino ser entregados a justa pena de muerte».

El castigo a los herejes puede ser idéntico al de los que cometen un delito —que en aquella época en muchos casos era la muerte—, porque igualmente la herejía afecta al bien común, a la paz y seguridad de la sociedad civil. No obstante, entonces como ahora, la Iglesia siempre ha procurado ser compasiva y evitar en lo posible el rigor en las penas y hasta los mismos castigos.

«Por parte de la Iglesia, está la misericordia para la conversión de los que yerran. Por eso no condena luego, sino "después de una primera y segunda corrección" (Tit 3,10). Pero, si todavía alguno se mantiene pertinaz, la Iglesia, no esperando su conversión, lo separa de sí por sentencia de excomunión, mirando por la salud de los demás. Y aún pasa más adelante, relajándole al juicio seglar para su exterminio del mundo por la muerte»[38].

La Iglesia perdonaba a los herejes que abandonaban y se arrepentían de sus ideas heréticas. Con los que volvían a ellas, los llamados relapsos —porque recaían otra vez en los mismos errores—, ya no había entonces ninguna tolerancia No debe olvidarse que en la Edad Media se castigaba muy severamente. Un ladrón podía ser condenado a muerte y un asesino sufrir terribles torturas antes de morir. Gracias precisamente a la misma Iglesia, que, además de sus protestas, con su religión del amor, influyó decisivamente, se fueron suavizando todos los castigos civiles. Sin embargo, todavía con los relapsos conservaba misericordia.

«La Iglesia, por institución del Señor, extiende su caridad a todos, no sólo a los amigos, sino a los enemigos y perseguidores, como se dice en san Mateo: "Amad a vuestros enemigos; haced bien a los que os odian" (Mt 5,44). Corresponde a la caridad querer y obrar el bien del prójimo. Más hay un doble bien. Uno espiritual, o la salvación del alma, al que atiende principalmente la caridad; tal bien se debe querer siempre a los otros por caridad. Y así, en cuanto a este aspecto, los herejes que vuelven, aunque sean relapsos, son admitidos a penitencia por la Iglesia, que de este modo los incorpora al camino de la salvación».

[37] Ibíd., a.11 in c.
[38] Ibíd., q.11 a.3 in c.

La Iglesia perdona a todos y siempre a los que se convierten y vuelven a reconciliarse con ella. Siguiendo el ejemplo de su fundador siempre perdona. Incluso a los relapsos los recibe a la reconciliación y a la penitencia. Sin embargo, en este caso aplicaba para la reconciliación un régimen penitencial muy duro. No sólo la profesión de fe y la abjuración de la herejía, como en todos los herejes, sino también castigos sobre «bienes temporales».

«El otro bien al que atiende secundariamente la caridad es el bien temporal, como son la vida corporal, las posesiones temporales, la buena fama y la dignidad eclesiástica o seglar. Este bien no estamos obligados por caridad a quererlo para el prójimo sino en orden a su salvación eterna. Por lo tanto, si un bien de estos que alguno posee puede impedir la eterna salvación de los otros, no hemos de quererlo para él por caridad; antes bien debemos querer que carezca de él, pues la salvación eterna se ha de preferir al bien temporal y el bien de muchos al bien de uno. Según esto, si los herejes conversos siempre fueran recibidos de suerte que conservaran la vida y las demás temporalidades, ello sería en perjuicio de la salud común, tanto por el peligro de corrupción, cuanto porque, sin quedar sin castigo, caerían otros con más confianza en la herejía».

Con este argumento basado en el principio de la caridad, quedan justificados los dos tipos de exigencia penitencial de la Iglesia de su época con los herejes y los relapsos.

«La Iglesia, a los que por vez primera abjuran la herejía, no sólo los recibe a penitencia, sino les conserva también la vida; y algunas veces, si se muestran de verdad convertidos, benévolamente los restituye a las dignidades eclesiásticas que antes tenían. Y esto por bien de la paz se lee haberse hecho con frecuencia. Pero si, una vez recibidos, recaen, parece ser ello señal de su inconstancia en la fe; y si vuelven, son recibidos a penitencia, mas no se libran de la sentencia de muerte»[39].

Añade que la Iglesia, lógicamente, en una segunda caída en la herejía, no puede estar segura de la veracidad del relapso.

«En el juicio de Dios siempre son recibidos los que vuelven, porque Dios es escrutador de corazones y conoce a quienes de verdad vuelven. Esto no lo puede imitar la Iglesia. Presume, en efecto, que no han vuelto de verdad los recibidos que de nuevo han recaído, y si no les niega el camino de la salvación, no les libra de la pena de la muerte»[40].

La Iglesia, en la actualidad, continúa aplicando el principio de caridad enunciado por santo Tomás y, teniendo en cuenta los cambios que se han ido produciendo en la sociedad por influencia de la misma religión, hace sólo uso de las penas espirituales.

La cruzada terminó con la victoria de Simón de Montfort sobre las tropas procátaras en la batalla de Muret. La ciudad ya había sido conquistada por los cruzados, pero el rey Pedro II de Aragón trató de

[39] Ibíd., q.11 a.4 in c.
[40] Ibíd., q.11 a.4 ad 1.

reconquistarla. La sitió con cincuenta mil hombres. Simón de Montfort, con una hábil estrategia, consiguió, a pesar de la inferioridad numérica, vencer a las huestes procátaras el 12 de septiembre de 1213. En la batalla de Muret, Pedro II de Aragón murió y su ejército fue exterminado.

Su bisnieto, Jaime II, escribió: «Se perdió por su chifladura». En efecto, Pedro II no supo sacar partido de la difícil situación en la que se encontraban los cruzados encerrados en Muret ni de la superioridad numérica de sus fuerzas. Quizá esta superioridad, o su vanidad, hicieron que no tomase las precauciones necesarias. La noche anterior no había descansado suficientemente. Al día siguiente, al oír misa antes de la batalla, según las crónicas de la época, no podía sostenerse en pie durante el Evangelio. Los obispos y abades que estaban en la ciudad orando en su Iglesia, le propusieron negociaciones de paz. El rey las rechazó, burlándose y despreciando a los cruzados. Además, el vizconde de Bearn, Guillermo de Montcada, y el conde de Rosellón, Nuño Sanz, se acercaban con sus tropas a Muret. Le habían pedido que los esperase y no lo hizo.

También hay que añadir que, en lugar de continuar con el asedio de la ciudad, Pedro el Católico prefirió una batalla a campo abierto con los sitiados, la única esperanza de vencer que tenían estos últimos. Durante la misma no se preocupó de ordenar y reordenar sus fuerzas. Finalmente, quiso luchar en primera línea en lugar de estar en la retaguardia, tal como hacían prudentemente los jefes.

En cambio, Simón de Montfort, después de arengar a sus tropas con argumentos religiosos, dispuso ordenadamente a su caballería. En lugar de hacer avanzar todo el regimiento de caballería antes de los arqueros y de las tropas de infantería, tal como se hacía entonces, la dividió en tres escuadrones. Lanzó el primero contra sus enemigos, y en una segunda y tercera carga muy inmediatas, los otros dos. Estas tres cargas sucesivas, que no dieron tiempo a la reorganización de las filas enemigas, le dieron la victoria.

Con esta derrota de Pedro II de Aragón, que siempre ha sido juzgado con una aureola de simpatía y heroísmo, terminaba la preponderancia de la Corona de Aragón sobre el sur de Francia. Independientemente de las cualidades caballerescas y generosas de este rey, padre de Jaime I el Conquistador, con su derrota y con su muerte en combate —ambas ocurrían por vez primera en la Corona catalana-aragonesa— quedaban cerradas las puertas del Mediodía francés. Cataluña cada vez será más española. Además, la Corona de Aragón se lanzará al mar Mediterráneo y empezará la política mediterránea de España.

3. La Inquisición y la Orden de Predicadores

Santo Domingo no estuvo en estas batallas acompañando a los cruzados, tal como a veces se ha dicho o se ha representado en obras de arte. Tampoco fundó la Inquisición. Antes del nacimiento del santo ya existía

en la región del Languedoc, donde ocurrieron los sucesos referidos, una especie de preinquisición de carácter diocesano.

Con la cruzada se obtuvo éxito en las batallas, pero no dio el resultado esperado de la extirpación de la herejía. De ahí que, con el deseo de acabar con ella, la Iglesia utilizara el nuevo procedimiento de la Inquisición. La «inquisitio» ya existía desde 1184, pero como «inquisición episcopal». Con el fin de lograr la extinción de la herejía, un decreto pontificio estableció que los obispos debían descubrir y enjuiciar a los herejes imponiéndoles una penitencia.

Como ya había notado Jaime Balmes (1810-1848) al tratar la cuestión de los límites de la tolerancia —que caracteriza como el soportar lo que se conceptúa como un mal o un error, porque prudentemente se considera que el impedirlo llevaría un mal más grave que el actual—:

> «Cabalmente la Inquisición tuvo que empezar sus procedimientos contra herejes maniqueos, es decir, contra los sectarios que en todos los tiempos habían sido tratados con más dureza. En el siglo XI, cuando no se aplicaba todavía a los herejes la pena de fuego, eran exceptuados de la regla general los maniqueos; y hasta en tiempos de los emperadores gentiles eran tratados esos sectarios con mucho rigor, pues Diocleciano y Maximiano publicaron en el año 296 un edicto que condenaba a diferentes penas a los maniqueos, que no abjurasen sus dogmas, y a los jefes de la secta a la pena de fuego. Esos sectarios han sido mirados siempre como grandes criminales, su castigo se ha considerado necesario, no sólo por lo que toca a la religión, sino también por lo relativo a las costumbres y al buen orden de la sociedad. Esta fue una de las causas del rigor que se introdujo en esta materia; y añadiéndose el carácter turbulento que presentaron las sectas que bajo varios nombres aparecieron en los siglos XI, XII y XIII, se atinará en otro de los motivos que produjeron escenas que a nosotros nos parecen inconcebibles»[41].

Este procedimiento inquisitorial no tuvo éxito por falta de cohesión y coherencia entre los distintos tribunales. Una misma doctrina podía ser condenada como herética por un tribunal y, en cambio, ser considerada como ortodoxa por otro. Contra este defecto intervino Federico II, que elaboró varias leyes, las más duras de todas las que surgieron en este siglo y en los siguientes. En un decreto del emperador publicado en Padua, en 1224, se decía respecto a los cátaros:

> «Queremos que se proceda a investigar a los autores de tan horrenda maldad, así como a los otros malhechores, y que sean examinados por eclesiásticos y prelados; y si se viere que se han separado de la fe católica, aunque no sea sino en un solo artículo, si después de amonestados pastoralmente rehusaren conocer el Dios de la luz, abandonando las asechanzas del príncipe de las tinieblas, y perseverasen en el error, decretamos que sean quemados vivos a la vista del pueblo»[42].

Se comprende esta dura y extrema actitud del emperador porque, como continúa explicando Balmes sobre este tipo de intolerancia:

[41] J. BALMES, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, c.36, en ÍD., *Obras completas*, IV (BAC, Madrid [2]19679) 353-354.

[42] Cf. C. DOUAIS, *L'Inquisition. Ses origines, sa procédure* (Privat, París 1906).

«Estudiando la historia de aquellos siglos, y fijando la atención sobre las turbulencias y desastres que asolaron el mediodía de Francia, se ve con toda claridad que no sólo se disputaba sobre este o aquel punto de dogma, sino que todo el orden social existente se hallaba en peligro»[43].

a) *El tribunal de la Inquisición*

La Inquisición propiamente dicha, con carácter pontificio y como tribunal encargado de instruir procesos y juzgar asuntos de fe, comenzó a existir doce años después de la muerte de santo Domingo. Se inició en el concilio de Toulouse, en 1229, para terminar definitivamente con el catarismo, pero no empezó hasta 1233. En este año, el papa Gregorio IX (1227-1241) confió la Inquisición a los dominicos, porque así quedaba asegurada la unidad doctrinal.

Santo Domingo, por tanto, no pudo actuar nunca como inquisidor. Ni tampoco actuó como miembro de ningún jurado preinquisitorial de Languedoc. Sólo intervinieron en ellos los cistercienses. Como legado pontificio, Domingo sólo tenía facultades para reconciliar a herejes con la Iglesia.

La conocida pintura de Pedro Berruguete —el gran pintor de Castilla de la época de los Reyes Católicos—, conocida como *Auto de fe presidido por santo Domingo,* procedente de un retablo del monasterio de santo Tomás de Ávila, que se encuentra hoy en el Museo del Prado, no refleja la realidad. Sólo puede interpretarse con un sentido simbólico, porque, en la parte superior, se ve al tribunal, desde un punto de vista muy bajo, en perspectiva de escorzo, presidido por el santo. Los condenados, en la inferior, visten el sambenito, el escapulario que se ponía a los penitentes, y están tocados con la coroza, el gorro de papel alto de forma cónica. Otros están preparados para la hoguera. Escena que tampoco es real porque en el Auto de fe no se aplicaba el castigo.

Son muchos los prejuicios que se han ido acumulando sobre la Inquisición a lo largo de la historia convirtiéndola en el símbolo de la intolerancia y de la crueldad. Advierte Balmes que:

«Los calabozos y las hogueras de la Inquisición y la intolerancia de algunos príncipes católicos ha sido uno de los argumentos de que más se han servido los enemigos de la Iglesia para desacreditarla y hacerla objeto de animadversión y de odio. Y menester es confesar que en esta especie de ataque tenían de su parte muchas ventajas, que les daban gran probabilidad de triunfo»[44].

Una de estas «ventajas» es la de recurrir directamente a los sentimientos, porque, como explica el filósofo de Vic:

«Para el común de los lectores que no cuidan de examinar a fondo las cosas, que se dejan llevar candorosamente adonde quiere el sagaz autor, que abrigan un corazón sensible y dispuesto a interesarse por el infortunio ¿qué medio más a propósito para excitar la indignación que presentar a

[43] J. BALMES, *El protestantismo...,* c.36, o.c., 354.
[44] Ibíd., 351.

su vista negros calabozos, caballetes, sambenitos y hogueras? En medio de nuestra tolerancia, de nuestra suavidad de costumbres, de la benignidad de los códigos criminales, ¿qué efecto no debe producir el resucitar de golpe otros siglos con su rigor, con su dureza, y todo exagerado, todo agrupado, presentando en un solo cuadro las desagradables escenas que anduvieron ocurriendo en diferentes lugares y en el espacio de largo tiempo? Entonces, teniendo el arte de recordar que todo esto se hacía en nombre de un Dios de paz y de amor, se ofrece más vivo el contraste, la imaginación se exalta, el corazón se indigna, y resulta que el clero, los magistrados, los reyes, los papas de aquellos tiempos son considerados como una tropa de verdugos que se complacen en atormentar y desolar a la humanidad»[45].

No es incorrecto ni inmoral apelar a los sentimientos, que son buenos y laudables en sí mismos, pero necesitan siempre la luz de la razón. Parece indiscutible la siguiente norma ética sobre la utilización de los sentimientos en las exposiciones:

«Es regla que no deben perder nunca de vista ni el orador ni el escritor que no es legítimo el movimiento que excitan en el ánimo, si antes no le convencen o no le suponen convencido; y, además, es una especie de mala fe el tratar únicamente con argumentos de sentimiento materias que por su misma naturaleza sólo pueden examinarse cual conviene, mirándolas a la luz de la fría razón. En tales casos no debe empezarse moviendo, sino convenciendo: lo contrario es engañar al lector»[46].

El Auto de fe, en realidad, era la resolución de los jueces eclesiásticos. El Auto de fe general era público y estaba dedicado a los reos a los que se imponía la penitencia. También se hacía el Auto particular de fe, que no incluía ceremonias, ni era público. Se efectuaba en las Iglesias. Generalmente se fallaban las sentencias de algún «relajado», o reo de pena muerte, llamado así porque el juez eclesiástico «relaxabat» o dejaba al juez secular un reo a la última pena.

Se llamaba también «Auto de fe» a la gran asamblea a la que asistían, además de los inquisidores, las personalidades civiles, religiosas y el pueblo en general. Se celebraban en la plaza pública de las grandes ciudades. Se iniciaba por la mañana con una procesión que partía de la casa inquisitorial, precedida por el estandarte del Santo Oficio y en la que iban los penitentes reconciliados —los que habían vuelto al seno de Iglesia— y los relajados —los que se entregarían a la justicia civil—.

En el centro de la plaza se había erigido un tablado adornado con las armas del Santo Oficio: la cruz verde, simbolizando la esperanza; el ramo de olivo, como símbolo la misericordia; y la espada, símbolo de la justicia. La pintura *Auto de fe en la plaza Mayor de Madrid,* de Francisco Rizi —pintor del siglo XVII, de la llamada «escuela madrileña»—, representa muy bien lo que eran estas sentencias públicas.

Leído el juramento de proteger y favorecer la Congregación del Santo Oficio, llamada popularmente «Tribunal de la Inquisición», seguía una

[45] Ibíd., 352.
[46] Ibíd.

exhortación sobre la fe y se exponía la relación de las sentencias de los reos. Después venía la absolución de los penitentes que abjuraban de sus errores. Éstos retornaban a la Inquisición y de los relajados se hacían cargo las autoridades civiles. Las condenas que se daban en las sentencias y los castigos correspondientes eran considerados como penitencias u obligaciones impuestas para reparar el mal que habían hecho.

Los reos podían ser absueltos por ser falsamente culpados. También podían ser declarados reconciliados, eran los culpables que se habían arrepentido y abjuraban en el Auto de fe. Hincados de rodillas delante de un crucifijo recitaban las fórmulas de abjuración ordenadas por el Tribunal según la herejía en la que habían incurrido.

Estas abjuraciones eran de tres tipos: 1) Leves, que hacían los acusados de sospecha leve de herejía, porque su delito había sido, por ejemplo, casarse dos veces; ser rebautizados; celebrar misa sin haber recibido las órdenes sagradas correspondientes u otras alteraciones graves de los sacramentos. 2) Abjuraciones vehementes, cuando el delito era tan grave que engendraba una intensa sospecha de herejía, o bien, cuando el delito estaba probado por dos testigos, pero que no merecían una total confianza del tribunal. 3) Abjuración en forma, que la hacían los reos convictos, a quienes se había probado el delito de herejía, pero habían confesado y expresado su arrepentimiento. A estos procesados convictos y confesos no se les pasaba a los tribunales civiles, sino que se les imponía una penitencia que los exculpaba.

Puede decirse que el Tribunal de la Inquisición era el único tribunal en el que si se confesaba el delito, en lugar de la pena, se recibía la absolución. Al revés de los tribunales civiles, el confesar el delito no era para el reo escribir su propia sentencia, sino recibir la misericordia. En este sentido el Auto de fe se asemejaba al sacramento de la penitencia.

Los que se obstinaban en la herejía, a pesar de su probada culpabilidad por las pruebas que resultaban del proceso, y no querían abjurar o abandonar públicamente su creencia contraria a la fe católica, eran condenados por el Santo Oficio a la pena del fuego, que aplicaba el poder civil. También se condenaba a esta pena a los relapsos o reincidentes, porque el volver a recaer en la herejía, después de haber recibido el perdón por el reconocimiento de su error, parecía una señal de insinceridad y, por tanto, equiparables a los que persisten en la herejía.

El proceso comenzaba con un «período de gracia», que lo establecían los inquisidores al llegar a una comarca. Declaraban un período de treinta o cuarenta días, durante los cuales los sospechosos podían hacer confesiones voluntarias de sus delitos. Si lo hacían, no se castigaban. A partir del siglo XVI fueron sustituidos por edictos del anuncio de la obligación de denunciar a los sospechosos bajo pena de excomunión. Edictos que se llamaban «edictos de fe».

Los tribunales buscaban los delitos y a sus autores. Se llamaba a todos los que hubiesen oído decir algo herético para que declararan lo

que supieran. Nadie podía excusarles de comparecer, bajo pena de excomunión. Las delaciones, al igual que las declaraciones de los testigos, permanecían en secreto. Sin embargo, no eran anónimas. Se hacían bajo juramento y se exigía la firma ante un comisario y un notario del fiscal. No obstante, ello se prestaba, como es lógico, a mayores abusos que los procedimientos ordinarios.

El caso de un sospechoso se llevaba ante una junta de teólogos, llamados «calificadores», que determinaban si implicaba herejía. Si los calificadores encontraban pruebas suficientes, el fiscal redactaba la orden de arresto. Además, la orden de confiscación de los bienes del acusado, que servirían para los gastos, que comportaba el reo durante el encarcelamiento, y los pagos de los gastos del juicio.

Debe advertirse que las cárceles inquisitoriales no eran inhumanas ni inmundas. De las cárceles donde se cumplía la penitencia se podía entrar y salir durante el día a voluntad; se permitía la visita de familiares; y se estableció, por primera vez, el sistema carcelario de aislamiento de los reos, lo que supuso un progreso en la humanización de los regímenes carcelarios. En definitiva, el trato dado a los presos era superior al de las otras cárceles, de ahí que los presos retenidos en cárceles civiles ideaban delitos religiosos para pasar a las inquisitoriales.

Otro momento del proceso, que puede sorprender en la actualidad, es que al detenido no se le comunicaba inmediatamente la causa concreta de su detención. Los inquisidores le reprendían para que confesara por tres veces, para despertar su conciencia. A la tercera se le advertía que el fiscal presentaría una acusación si no confesaba libremente sus cargos. Cuando el fiscal los presentaba, el acusado debía responder inmediatamente. Después se le dejaba buscar la ayuda de un abogado para el resto del proceso. Podía llamar a testigos favorables y solicitar la supresión del testimonio de los testigos hostiles si podía demostrar la enemistad personal. Asimismo, recusar a los jueces; y hasta alegar circunstancias atenuantes, como locura, embriaguez, inexperiencia, etc.

Parece igualmente chocante que fuesen secreto inviolable los nombres de los testigos de cargo, incluso para el reo. Esta ocultación obedecía, al igual que la del delator, al miedo a la posible venganza contra ellos. La seguridad de los testigos era la razón de este sigilo, ya que los herejes formaban casi siempre parte de un grupo que podía tomar represalias.

No obstante, al procesado se le proporcionaban por escrito las declaraciones de los testigos que habían ido en su contra; además, tenía la facultad de repreguntar, aunque siempre desconociendo el nombre del testigo de cargo. Si lo descubría, lo que no era difícil por conocer el reo las circunstancias de lugar y tiempo, se tenía que sobreseer la causa y devolverle la libertad.

Era un procedimiento sorprendente juzgado desde la mentalidad moderna, al igual que el uso del tormento, que entonces estaba generalizado y se empleaba en los tribunales civiles. Su uso en el Tribunal de la Inquisición era menor; sólo se aplicaba la tortura en el caso de que hubiera una

prueba clara de haberse cometido delito por ser «probada por un testigo que sea de creer», y que el reo fuese «hombre de mala fama o vil»[47].

En la valoración de estos procedimientos para obtener información veraz, debe tenerse en cuenta lo que decía Jaime Balmes:

> «En la dureza de costumbres de aquellos tiempos, cuando, a causa de largos siglos de trastornos y violencias, la fuerza había llegado a obtener una preponderancia excesiva, ¿qué podía esperarse de los poderes que se veían amenazados de un peligro semejante (de las consecuencias de la herejía)? Claro es que las leyes y su aplicación habían de resentirse del espíritu de la época»[48].

El proceso se componía de varias audiencias, en las que la acusación y la defensa hacían sus respectivas deposiciones o declaraciones jurídicas y el caso quedaba listo para sentencia. Para dictarla se formaba una «consulta de fe», constituida por inquisidores, varios consultores y un representante del obispo. Si los inquisidores y este representante estaban de acuerdo, el Tribunal dictaba la sentencia. En caso contrario, pasaba al Tribunal Supremo de la Inquisición, llamado «la Suprema», para que fuera el que fallara. Siempre, sin embargo, se podía apelar a la Suprema, y, en cualquier caso, pedir la revisión de la sentencia a Roma.

Todos estos datos históricos permiten que se pueda concluir con Balmes:

> «No es necesario insistir sobre un punto que nadie ignora y en que están de acuerdo hasta los más acalorados enemigos de dicho tribunal: en esto encontramos la prueba más convincente de que se ha de buscar en las ideas y costumbres de la época lo que se ha pretendido hallar en la crueldad, en la malicia o la ambición de los hombres»[49].

Pueden confirmar esta importante observación las palabras que añade, escritas hace más de un siglo y medio, y que efectivamente han ocurrido:

> «Si llegasen a surtir efecto las doctrinas de los que abogan por la abolición de la pena de muerte, cuando la posteridad leería las ejecuciones de nuestros tiempos se horrorizaría del propio modo que nosotros con respecto a los anteriores. La horca, el garrote vil, la guillotina figurarían en la misma línea que los antiguos quemadores»[50].

b) *Actos voluntarios indirectos*

Para situarse de algún modo en el mundo de la Inquisición medieval y comprender su sentido, salvando la distancia histórica, que nos separa

[47] Cf. Y. Azaís – C. Thouzellier – A. Fliche, *La cristiandad romana,* en A. Fliche – V. Martín (dirs.), *Historia de la Iglesia,* X (Edicep, Valencia, 1975); y B. Llorca – R. García-Villoslada – J. Montalbán, *Historia de la Iglesia católica en sus cuatro grandes edades.* II: *Edad Media (800-1303): la cristiandad en el mundo europeo y feudal* (BAC, Madrid [6]2003).
[48] J. Balmes, *El protestantismo...,* c.36, o.c., 354.
[49] Ibíd., c.37, o.c., 376.
[50] Ibíd.

de él y que nos lo convierten en extraño, puede ser muy útil conocer la reconstrucción que hizo de la cristiandad de la Edad Media en 1911 R. H. Benson. Actualizó la época y, con ella, la Inquisición. Situó este mundo de espíritu medieval en un tiempo venidero, que para el reputado escritor inglés era un futuro lejano. Era concretamente el año 1973, que para nosotros es ya pasado, e incluso para algunos difícil de recomponer por desconocerlo o haberlo casi olvidado.

El escritor inglés Robert Hugh Benson nació el 28 de noviembre de 1871, fue hijo del arzobispo anglicano de Canterbury y después de estudiar en Cambridge, ser clérigo anglicano y servir en varias parroquias, se convirtió al catolicismo en 1903. Ordenado sacerdote fue dispensado de las labores de pastoral universitaria que se la habían encomendado por su delicada salud, por lo que pudo dedicarse a escribir. Entre su extensa producción —ensayos, novelas, especialmente históricas, piezas teatrales y poesía— está la novela *Alba triunfante.* En esta obra, que apareció tres años antes de su muerte, ocurrida el 19 de octubre de 1914, cuanto tenía cuarenta y tres años, se presenta un mundo futuro en el que se ha aceptado y se vive universalmente el catolicismo.

La humanidad, al igual que en la Edad Media, vivía en esta época futura en un mundo cristiano. En este sentido, se había vuelto a los tiempos de la Edad Media por el fracaso de las otras experiencias culturales. Desde todos los ámbitos de la cultura, se había llegado al descubrimiento de que, en definitiva, como explica uno de los personajes:

> «La Iglesia [...] había seguido siempre la senda de la verdad en todos los órdenes, a pesar de haber sido acusada de lo contrario en cada uno de ellos [...]. De cada uno de los extremos de la acusación fue absuelta y quedó vindicada. Creyeron los hombres inventar una religión nueva, un arte, una filosofía, un orden social nuevo; miráronlo y exploráronlo todo en innumerables direcciones, y al fin, cuando pensaron recoger el premio de sus laboriosas teorías, se hallaron sólo una vez más, en contemplación frente al sereno y sonriente rostro del catolicismo. Habíase este levantado nuevamente de entre los muertos, y la Iglesia resultaba ser la hija de Dios, revestida de su poder soberano»[51].

En esta parábola de un nuevo mundo completa y convencidamente cristiano, vuelve a reinstaurarse en él la Inquisición. Otro de los personajes, el benedictino Adrián Bénnett, es juzgado por no admitir una verdad cristiana, la existencia de milagros de origen sobrenatural.

El monje no es un hereje porque no va contra una verdad infalible, una de las propuestas por la Iglesia como divina y formalmente revelada o verdad dogmática, con cuya negación se cae en herejía. Mantiene su posición, por lo que se le condena, que va en contra de una verdad definitiva de la Iglesia, una verdad que es presentada como conexionada con las anteriores verdades —las verdades infalibles o dogmáticas—, y que si no se abraza no se está en comunión

[51] R. H. Benson, *Alba triunfante,* trad. R. D. Perés (Gustavo Gili, Barcelona 1916) 49.

con la Iglesia. Además, la verdad negada es del tipo cuya necesidad no es una necesidad lógica —propia de las verdades definitivas que, por el desarrollo del conocimiento de la revelación, pueden reconocerse en algún momento como dogmáticas—; sino una verdad definitiva con una necesidad histórica, o que su conexión con la revelación es por una relación histórica, y que, por tanto, nunca podrán ser declaradas como divinamente reveladas.

Confiesa este personaje religioso, el P. Adrián, que es también un científico:

> «No se me oculta que es, en mí, temeridad el manifestarme contrario a una interpretación que está universalmente admitida; pero, en conciencia, así me considero obligado a hacerlo»[52].

Debe advertirse que, por una parte, quiere mantener una conciencia recta, la conciencia que se ajusta al dictamen de la propia razón, y que no tiene la menor duda sobre la licitud de lo que le manda. Por otra parte, es consciente de que, aunque no lo haga por el mandato de su conciencia, debería asentir a esta verdad mantenida de modo definitivo, que la Iglesia enseña que ha de ser sostenida, al igual que la verdad revelada, que debe ser creída. El asenso que se da a ambas es pleno e irrevocable[53].

Sólo se diferencian en su distinto fundamento: la Palabra de Dios o las doctrinas de la asistencia del Espíritu Santo y de la infalibilidad. Asentimiento que es distinto del que se presta a un tercer tipo de verdades, las verdades seguras, que requieren sólo una adhesión llamada «asentimiento religioso», un obsequio del entendimiento y la voluntad. Su negación implica una posición temeraria o peligrosa y, en definitiva, no ser un buen católico.

Otro de los personajes del relato de Benson, el protagonista, que por una extraña y misteriosa historia no pertenece propiamente a este mundo cristiano, afirma que:

> «Es el sistema, el procedimiento entero, el que es odioso [...] odioso e imposible [...] Es el sistema que es equivocado desde el principio al fin. Cada día lo odio más. Es brutal, completamente brutal y anticristiano»[54].

Expone a continuación una de las objeciones que se han hecho siempre a la Inquisición:

> «Cómo puede haber ser viviente alguno que sufra tiranía semejante [...], semejante opresión, que atenta a la libertad del pensamiento [...], a la libertad del criterio. ¿Qué es de la ciencia y de los descubrimientos, bajo un sistema como éste? ¿Qué es de la libertad [...], del derecho a pensar por sí mismo?»[55].

[52] Ibíd., 216.
[53] Cf. Juan Pablo II, m. p. *Ad tuendam fidem* (18-5-1998): *AAS* 90 (1998) 459-460; y Congregación para la Doctrina de la Fe, «Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la *professio fidei*» (29-6-1998), en Íd., *Documentos 1966-2007* (BAC, Madrid 2008) 581-590.
[54] R. H. Benson, *Alba triunfante*, o.c., 216.
[55] Ibíd., 217.

Sin embargo, sorprendentemente, es el mismo condenado el que defiende este sistema que reprime opiniones. Le responde:

> «Suponed que esas opiniones fueran atentatorias contra toda ley y contra el orden social. Suponed que existieran hombres que predicaran en favor del asesinato y del adulterio, doctrinas que llevan en sí la destrucción de la sociedad. ¿Permitiríais, entonces, que éstos fueran también sembrando sus ideas por el mundo? [...] ¿Concederíais que cada sociedad posee el derecho de suprimir las opiniones que atentan directamente contra los cimientos en que ella misma descansa?»[56].

La legítima defensa del bien común es un derecho y un deber. «La sociedad puede y debe protegerse a sí misma». Añade el presunto culpable que:

> «El hecho es que la sociedad debe protegerse a sí misma. La Iglesia no puede inmiscuirse en esto. Porque no hay que suponer por un momento que sea la Iglesia la que castiga con la muerte. Por el contrario: las autoridades católicas muéstranse unánimemente contrarias a ella»[57].

La Iglesia, sin negar la legitimidad de este derecho, procuraba, en su defensa de la dignidad de la persona humana, dulcificar las penas de manera que no fuesen con derramamiento de sangre. La justificación de la pena de muerte para preservar el bien común es uno de los dos argumentos que da santo Tomás para mostrar su licitud. En el *Tratado de la justicia,* de la *Suma teológica* sostiene que:

> «Es lícito matar al malhechor en cuanto se ordena a la salud de toda la sociedad, y, por lo tanto, corresponde sólo a aquel a quien esté confiado el cuidado de su conservación, como al médico compete el amputar el miembro podrido cuando le fuera encomendada la salud de todo el cuerpo. Y el cuidado del bien común está confiado a los príncipes, que tienen pública autoridad, y, por consiguiente, solamente a éstos es lícito matar a los malhechores: no lo es a las personas particulares»[58].

La licitud de la pena de muerte infligida por la autoridad pública se basa en el principio de que el bien común prevalece sobre el bien particular. Este último es una parte de aquél, y la parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto. Por ello:

> «Es lícito matar a los animales brutos en cuanto se ordenan por naturaleza al uso de los hombres, como lo imperfecto se ordena a lo perfecto. Pues toda parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y, por ello, cada parte existe naturalmente para el todo. Así, vemos que, si fuera necesario a la salud de todo el cuerpo humano la amputación de algún miembro, por ejemplo, si está podrido y puede inficionar a los demás, tal amputación sería laudable y saludable. Pues bien, cada persona singular se compara a toda la comunidad como la parte al todo, y, por lo tanto, si un hombre es peligroso a la sociedad y la corrompe por algún pecado, laudable y saludablemente se le quita la vida para la conservación del bien común,

[56] Ibíd., 220.
[57] Ibíd., 221
[58] *STh.* II-II q.64 a.3 in c.

pues, como afirma san Pablo, "un poco de levadura corrompe toda la masa" (1 Cor 5,6)»[59].

Para la adecuada comprensión de estos textos, debe advertirse, en primer lugar, que, para santo Tomás, la sociedad es una totalidad, pero accidental. No es un todo sustancial. Si tuviera la unidad propia de la sustancia, no sería posible que cada hombre fuese una de sus partes, porque es una persona, una sustancia o todo completo. La pertenencia de la persona a la sociedad sólo tiene un sentido analógico con las partes sustanciales y, por ello, cada persona mantiene en la sociedad su entidad sustancial personal o individual

En segundo lugar, que la primacía del bien común de la sociedad sobre el bien propio de cada persona no es absoluta. Sólo se da cuando ambos bienes están en el mismo plano. La unidad de la sociedad no es la de sus componentes sino la de un fin común de todos ellos, que no es exclusivo, porque cada elemento de la sociedad tiene su propio fin. «El bien común es mejor que el privado cuando ambos pertenecen al mismo género, pero no cuando son de diversa clase»[60].

En esta primera argumentación sobre el derecho que posee la autoridad política para castigar con la última pena, se reduce su aplicación a un caso de legítima defensa, que a su vez debe situarse en el ámbito de los llamados «actos voluntarios indirectos». El acto voluntario en causa, pero involuntario en el efecto, o voluntario indirecto, es el propio de aquella acción a la que le siguen dos efectos uno bueno y otro malo. A él se refiere santo Tomás para defender el derecho a la legítima defensa.

> «Nada impide que un solo acto tenga dos efectos de los cuales uno sólo es intencionado y el otro no. Pero los actos morales reciben su especie de lo que está en la intención y no de lo que es ajeno a ella, ya que esto les es accidental»[61].

Santo Tomás sostiene que los actos humanos reciben de su objeto aquello a lo que tienden por su propia naturaleza, su primera moralidad. Por esta finalidad objetiva se especifican en buenos o malos. Así, por ejemplo, el acto de robar tiene por objeto apoderarse de lo ajeno. Sin embargo, el fin del sujeto, aquello que intenta o se propone el que realiza la acción, les afecta, aunque de diferente manera. Esta finalidad de la persona que obra y, por tanto, extrínseca al acto, es secundaria y accidental. No obstante, para ella puede ser más importante y principal en cuanto más querida y deseada.

Alguien, por ejemplo, puede robar para cometer adulterio y como indica el Aquinate —siguiendo a Aristóteles— es «más adúltero que ladrón»[62]. En este caso, el robo es un simple medio para llegar al adulterio. Por ello, esta finalidad extrínseca al robo es más importante y principal.

[59] Ibíd., a.2 in c.
[60] Ibíd., q.152 a.4 ad 3.
[61] Ibíd., q.64 a.7 in c.
[62] Ibíd., I-II q.19 a.6 in c.

La moralidad esencial del acto depende el objeto, pero, en la determinación de la moralidad del fin del sujeto tiene también importancia.

Si el objeto es bueno y la finalidad es buena, esta ultima convierte a la acción buena en mejor. Ayudar a alguien es una acción buena. Se convierte en más buena si se hace por compasión. Si el objeto es bueno, pero la finalidad es mala, la acción queda convertida en mala, aunque en distintos grados. Si la maldad de la intención es leve, la acción queda adulterada o viciada. Si la maldad es grave, la acción queda corrompida o descompuesta. Todavía, en ambos casos de intención mala, la adulteración o la corrupción puede ser de modo parcial, si el motivo no es exclusivo, o total, si es el único.

El objeto bueno, ayudar a alguien, con un fin levemente malo parcialmente, sería ayudar por hacer un servicio y al mismo tiempo para ser apreciado por los demás. La buena acción no queda suprimida, sólo ha quedado empañada o deslucida por una finalidad mala leve, que es incompleta o parcial.

El mismo objeto bueno, ayudar, con un fin levemente malo totalmente, sería realizar la acción exclusivamente para ser apreciado por los demás. La buena acción de ayudar se convierte en un medio para la vanidad, único fin de la acción. La bondad del acto de ayudar queda adulterada totalmente por esta falta leve de la vanidad.

La acción de suyo buena, ayudar, se puede hacer con un fin gravemente malo, aunque parcialmente, es decir, no exclusivamente. Se proporciona una ayuda con el fin de hacer feliz a una persona, pero además para que la beneficiada pueda realizar una venganza. El acto queda convertido en malo, aunque materialmente se haya realizado una buena acción y con la primera buena intención, pero la otra mala, aunque sea parcialmente, la ha corrompido. No obstante, en la práctica es difícil que un fin gravemente malo, como es que se ejecute una venganza, se junte con un fin bueno, como es buscar el bien del otro, porque la venganza siempre es dañina para quien la realiza.

También, se puede ayudar con una finalidad gravemente mala y totalmente. Ayudar con el único fin de cometer un acto de venganza. En este caso la ayuda queda convertida en un acto malo por la corrupción de la venganza.

Si la acción es mala, no puede convertirse en buena por la finalidad. El fin nunca justifica los medios. Si el acto es malo y la intención buena, deja al acto igual, y si es mala, lo convierte en peor. No se puede robar, acto malo, con el buen fin de ayudar a otros que lo necesitan. Incluso si alguien realizara esta acción, sin saber que continuaba siendo mala, no haría el mal formalmente, pero sí materialmente, y, por tanto, no haría una buena acción. Nunca se puede convertir en bueno un acto de suyo malo. El robar, que es una mal, para un fin malo, cometer un adulterio, hace que el robo tenga una maldad superior.

Por último, en los actos indiferentes en sí mismos, la finalidad es la que determina la moralidad, haciéndolos buenos y malos. Si el acto

no tiene moralidad en sí misma, la recibirá de la finalidad del sujeto o de las circunstancias que la acompañan. Dar un paseo en sí mismo no es bueno ni malo. Si el fin es bueno, para descansar o recuperar la salud, el acto es bueno. Si el fin es malo, para no tener que cumplir una obligación, se convierte en malo.

En su argumentación sobre la licitud de la legítima defensa, continúa explicando santo Tomás que:

> «Del acto de la persona que se defiende a sí misma pueden seguirse dos efectos: uno, la conservación de la propia vida, y otro, la muerte del agresor. Tal acto, en cuanto por él se intenta la conservación de la propia vida nada tiene de ilícito, puesto que es natural a todo ser el conservar su existencia todo cuanto pueda»[63].

Según la doctrina tomista, para que no sea imputable el efecto malo a quien pone la causa indirecta, es decir, para que sea lícito el acto voluntario indirecto, es preciso que se observen las siguientes cuatro condiciones. Las cuatro se dan en la aplicación de la pena de muerte, considerada como efecto colateral del derecho y el deber de la autoridad pública a defenderse de los agresores de la sociedad —sea un ejército enemigo o un delincuente—, efecto bueno.

Primera condición: la acción tiene que ser buena en sí misma o indiferente. Condición que es una consecuencia del siguiente principio: nunca es lícito realizar acciones malas (robar) para alcanzar efectos buenos u óptimos. No se puede hacer el mal para lograr un bien (el fin no justifica los medios). Por ejemplo, robar para dar a los pobres.

Segunda condición: el efecto inmediato o primero tiene que ser el bueno y no el malo. Para algunos, si son al mismo tiempo, con tal de intentar el primero, son lícitos ambos. Por ejemplo, al bombardear una ciudad y destruir a culpables e inocentes.

Tercera condición: debe intentarse únicamente el efecto bueno y limitarse a permitir el malo. Este último sólo se permite de una manera indirecta y con desagrado. Si se intenta un efecto malo a través de uno bueno, es un acto inmoral y perverso. Tampoco es lícito intentar los dos. Única y exclusivamente hay que buscar el bien. Se permite el efecto malo porque es inseparable del bueno, pero con disgusto y desagrado. Si fuera posible evitarlo, se aceptaría.

Cuarta condición: tiene que existir una proporción del bien que se quiere lograr y el mal que se permite. La determinación de una causa proporcionada, que justifique los efectos malos de la acción, corresponde a la conciencia y es el principio más difícil de aplicar. Debe procurarse que los daños no sean mayores que la ventaja que se obtiene.

Esta última condición revela que santo Tomás no considera que, a diferencia de la defensa del bien común, que es un derecho y un deber, la última pena sea también un deber. Por derecho natural, fundado en la necesidad del bien común, la autoridad civil tiene el derecho a utilizar

[63] Ibíd., II-II q.64 a.7 in c.

los medios necesarios para conservarlo y, con ello, castigar con la muerte cuando sea el único medio posible. En nuestra época, la autoridad no parece que tenga que recurrir a este medio cruento porque cuenta con más poder y medios para mantener el bien. En cualquier caso, es más difícil determinar, que en la época del Aquinate, si hay causa justa y proporcionada, existiendo otros procedimientos para cumplir la obligación de la legítima defensa.

Desde esta posición, santo Tomás termina esta argumentación, con las siguientes observaciones[64]:

> «Sin embargo, un acto que proviene de buena intención puede hacerse ilícito si no es proporcionado al fin, por consiguiente, si uno, para defender su propia vida, usa de mayor violencia que la requerida, este acto será ilícito. Pero, si rechaza la agresión moderadamente, será lícita la defensa; pues, con arreglo al derecho, "es lícito repeler la fuerza con la fuerza, moderando la defensa según las necesidades de la seguridad amenazada"»[65].

Un segundo argumento a favor de la legalidad de la pena de muerte está basado en la gravedad del mal moral y sus consecuencias.

> «El hombre, al pecar, se separa del orden de la razón y por ello decae en su dignidad humana, que estriba en ser el hombre naturalmente libre y existente por sí mismo: y húndese, en cierta forma, en la esclavitud de las bestias, de modo que puede disponerse de él para utilidad de los demás, según aquel texto del salmista: "El hombre, cuando se alzaba en su esplendor, no lo entendió, se ha hecho comparable a las bestias insensatas y es semejante a ellas" (Sal 42,21), y en otra parte: "el que es necio servirá al sabio" (Prov 11,29). Por consiguiente, aunque matar al hombre que conserva su dignidad sea en sí malo, sin embargo, matar al hombre pecador puede ser bueno, como matar una bestia, pues, como dice Aristóteles "peor es el hombre malo que una bestia, y causa más daño" *(Política,* I, 112; *Ética,* VII, 7)»[66].

Al que ha cometido los más graves delitos, la autoridad civil le priva la vida, pero en realidad puede considerarse que ha sido el delincuente, con su conducta indigna de una persona, se ha despojado del derecho a la vida. No obstante, santo Tomás le reconoce su dignidad personal.

Incluso, al responder a los que se oponen a la licitud y justicia de la autoridad pública puede infligir directamente la muerte a los delincuentes porque siempre se pueden regenerar, admite esta posibilidad. Toda persona puede cambiar. Sin embargo, esta enmienda posible no impide que se puedan imponer castigos. En consecuencia:

> «El que los malos puedan enmendarse mientras viven no es obstáculo para que se les pueda dar muerte justamente, porque el peligro que amenaza con su vida es mayor y más cierto que el bien que se espera de su enmienda.

[64] Sobre las observaciones de este texto y las de todo el artículo, se basan las cuatro reglas del voluntario indirecto que permiten que no se esté obligado a impedir el efecto malo de estos actos, que se convierten así en lícitos moralmente.

[65] *STh.* II-II q.64 a.7 in c.

[66] Ibíd., q.64 a.2 ad 3.

Además, los malos tienen en el momento mismo de la muerte poder para convertirse a Dios por la penitencia y si están obstinados en tal grado que ni aun entonces se aparta su corazón de la maldad, puede juzgarse con bastante probabilidad que nunca se corregirían de ella»[67].

La Iglesia siempre admitió la sanción penal suprema como lícita, pero no como necesaria. El derecho natural da este derecho, pero no un deber. Es al derecho positivo al que le corresponde determinar concretamente las penas.

Ya san Pablo escribía:

«¿Quieres vivir sin temor a la autoridad? Haz el bien y tendrás su aprobación, porque es ministro de Dios para el bien. Pero si haces el mal, teme que no en vano lleva la espada. Es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra mal» (Rom 13,3-4).

En 1210, en la profesión de fe propuesta a los valdenses —secta herética del sur de Francia de finales del siglo XII, parecida a la de los cátaros— por el papa Inocencio III, se lee: «De la potestad secular afirmamos que sin pecado mortal puede ejercer juicio de sangre, con tal que para inferir la vindicta pública no proceda con odio, sino por juicio, no incautamente, sino por consejo» (Dz 425). También el papa León X (1513-1521), en 1520, condenó como errónea esta proposición de Lutero: «Que los herejes sean quemados es contra la voluntad del Espíritu» (Dz 773).

En la obra citada de Benson, el P. Adrián, religioso condenado que, a pesar de ello, defiende el sistema judicial de la nueva Inquisición que le ha declarado culpable, insiste en que hay que comprender que:

«La única base sobre la cual descansa hoy día nuestra sociedad es el catolicismo. ¿No veis que hoy sabemos positivamente que es la religión verdadera? Por fin ha logrado volver a afirmarse de una vez. Se han probado todos los otros sistemas religiosos, y ninguno ha dado resultado, por lo que el catolicismo, aunque no haya muerto jamás, ha vuelto a ser universalmente aceptado. Hasta los países paganos lo reconocen, de hecho, como la construcción religiosa en que se ha basado la vida de la humanidad. Pues bien: el hombre que atenta contra el catolicismo atenta contra la sociedad. Si se le dejara hacer, volvería ésta a desmoronarse. Por lo tanto, ¿qué otro recurso le queda a la sociedad católica más que el defenderse, acudiendo para ello hasta a la pena de muerte?».

Con respecto a la Iglesia, añade:

«Tened presente que no es la Iglesia la que mata. No lo ha hecho ni lo hará nunca. Es la misma sociedad la que condena a muerte. Y es cierta, certísima, la afirmación de que los teólogos, en conjunto, indudablemente abolirían mañana mismo la pena capital si estuviera en su mano. No es para nadie un secreto que el Padre santo la suprimiría inmediatamente a serle ello posible»[68].

[67] *Cont. gentes,* III 146, en SCG II 516-517.
[68] R. H. BENSON. *Alba triunfante,* o.c., 222.

Como en la Edad Media, en este mundo imaginario, que Benson sitúa en el futuro, el Papa no era la máxima autoridad política. Sólo tenía el supremo poder religioso y moral. Como explica el reo:

«Cada país se gobierna a sí mismo. Él solo goza el derecho de oponer su veto en el caso de aprobarse alguna ley que resultara anticristiana. Y esto no puede calificarse de anticristiano. Está basado en principios universales»[69].

Con la Inquisición, la Iglesia no utilizaba un poder temporal, una autoridad civil que le otorgara la sociedad, que se añadía al que ya poseía de tipo espiritual.

«Sería profundamente inmoral que la Iglesia persiguiera a nadie sencillamente por sentirse ella fuerte, sencillamente por tener de su lado a la mayoría. Nunca persigue ella por meras opiniones. Nunca ha reclamado el derecho a hacer uso de la fuerza. Pero tan pronto como un país es católico por propio convencimiento, es decir, tan pronto como su civilización está basada en el catolicismo, y solo en él, aquel país tiene perfecto derecho a protegerse a sí mismo, por medio de la pena de muerte, contra aquellos que amenazaren su propia existencia de comunidad civilizada y esto es lo que hacen los herejes [...] si las autoridades se equivocan o no en ciertos casos determinados, es ya asunto distinto del todo. Se ha ahorcado a hombres inocentes. Católicos ortodoxos se han visto injustamente perseguidos. Por mi parte, considérome yo como inocente también; pero tengo la firme persuasión de que si yo soy un hereje [...] debo ser condenado a muerte por la sociedad»[70].

En esta sociedad futura Benson indica que, por evolucionar el sentido humanitario de la opinión pública, gracias precisamente al catolicismo, se ha abolido ya la pena de muerte para el «asesinato corporal». En cambio, la misma sociedad cristiana, explica el P. Adrián: «Hoy impone la misma pena a un crimen, mucho mayor, por cierto, cometido contra ella misma: los conatos de asesinato dirigidos contra lo que es su principio vital»[71], es decir, la religión católica exclusivamente.

El filósofo alemán nacido en Italia Romano Guardini (1885-1968), a diferencia de Benson, no contemplaba, en cambio, en la modernidad, la posibilidad de una nueva cristiandad. Creía que en el futuro «se va a desarrollar un nuevo paganismo»[72]. Notaba que:

«Desde comienzos de la Edad Moderna se trabaja por elaborar una cultura no cristiana. Durante mucho tiempo esta negación apunta únicamente al contenido mismo de la Revelación, no a los valores éticos, sean individuales o sociales, que se han desarrollado bajo la influencia de aquella»[73].

No se ha reconocido este hecho histórico y se ha afirmado, en cambio, que «los valores, por ejemplo, de la persona, la libertad, la responsabilidad y la dignidad individual, del respeto mutuo y de la mutua

[69] Ibíd., 222-223.
[70] Ibíd., 223-224.
[71] Ibíd., 223.
[72] R. GUARDINI, *El fin de los tiempos modernos. Ensayo de orientación,* trad. A. L. Bixio (Editorial Sur, Buenos Aires 1958) 85.
[73] Ibíd., 80-81.

ayuda, constituyen posibilidades innatas en el hombre, descubiertas y desarrolladas por la Edad Moderna»[74]. Estos valores son cognoscibles por la razón, pero la Iglesia los propuso junto con los valores religiosos de contenido sobrenatural porque no se habían descubierto y quizás hubieran permanecido siempre ignorados.

«La tesis de que estos valores y actitudes corresponden simplemente al desarrollo de la naturaleza humana ignora el sentido real de los mismos; más aún, desemboca —es menester decirlo sin rodeos— en un fraude que pertenece también, para quien vea las cosas como son, al cuadro de la Edad moderna»[75].

Sin embargo, este «fraude intrínseco»[76] se irá desvelando poco a poco:

«Cuanto mayor sea la decisión con que el incrédulo niegue la Revelación, y cuanto más consecuente sea en la práctica de esa negación, tanto mayor será la claridad con que se verá qué es lo cristiano. Es preciso que el incrédulo salga de la niebla de la secularización, que renuncie al beneficio abusivo de negar la Revelación apropiándose, sin embargo, los valores y energías desarrollados por ella; que ponga en práctica sinceramente la existencia sin Cristo y sin el Dios revelado por él, y tenga experiencia de lo que eso significa. Ya Nietzsche advirtió que el hombre no cristiano de la Edad Moderna no sabe lo que significa en realidad no ser cristiano»[77].

La actuación de la Iglesia en esta nueva Inquisición ideada por Benson pertenecería también al campo de los actos voluntarios indirectos. El Tribunal de la Inquisición, al condenar en nombre del deber grave de velar por la verdad cristiana, preservaba a la cristiandad del error y del mal. Al hacerlo, acompañaba a este efecto bueno otro malo. Por atentar el condenado al bien común de la sociedad, que debía protegerse, ésta le imponía la máxima pena. Adviértase que no se le castigaba a la pena de muerte por haber defendido un error sino por el peligro que suponía el perseverar en él para el bien común de la sociedad. Por ello, confiesa el P. Adrián:

«No se me condena a mí a muerte por mis opiniones, sino porque, al sostenerlas, una vez declaradas heréticas, y no quererme someter al fallo de la autoridad, resulto un enemigo del Estado civil, que tiene como único sostén la sanción que le presta el catolicismo. Acordaos de que no es la Iglesia la que me condena a muerte. Esto no es asunto de su incumbencia. No es ella otra cosa que una sociedad espiritual»[78].

En el relato, su interlocutor —a quien no le convence la instauración del procedimiento inquisitorial medieval— le hace la siguiente réplica:

«¡Pero Cristo! gritó; ¡Jesucristo! ¿Podéis ni siquiera concebir la idea de que aquel dulcísimo Señor de todos nosotros tolere esas cosas ni por un

[74] Ibíd., 81-82.
[75] Ibíd., 83.
[76] Ibíd., 84.
[77] Ibíd., 85.
[78] R. H. BENSON, *Alba triunfante*, o.c., 224.

instante? No puedo yo contestarle a usted ahora, aunque estoy persuadido de que existe una contestación; pero ¿es concebible que aquel que dijo "no luches con el mal", que aquel que enmudecía ante sus asesinos...»[79].

Esta impugnación tiene la misma base que los argumentos, aducidos por los contrarios a la pena de muerte, que recoge santo Tomás en uno de los capítulos la *Suma contra gentiles*. Se lee en este lugar:

«Se dice en el Éxodo (Éx 20,13) y se vuelve a repetir en san Mateo: "No matarás" (Mt 5,21). Alegan también lo que se dice que respondió el Señor a los criados que querían recoger la cizaña de entre el trigo: "Dejad que ambos crezcan hasta la siega" (Mt 13,30). Y por cizaña se entiende, según se dice en el mismo lugar, "los hijos del maligno", y por siega, "la consumación del siglo" (Mt 13,38s). En consecuencia, no se debe matar a los malos por separarlos de los buenos»[80].

Estas prohibiciones, responde el Aquinate, no lo son de manera absoluta, al igual que la inviolabilidad del derecho a la vida sólo es absoluta en el hombre inocente. El culpable lo pierde ante la autoridad pública que, para velar por el orden social, limita sus derechos humanos. Por ello, responde:

«Estas razones son muy ligeras. Porque en la ley que dice: "No matarás", se añade poco después: "El reo de bestialidad será muerto" (Éx 22,18). Con lo cual se da a entender que la muerte injusta está prohibida. Esto se deduce también de las palabras del Señor, porque al decir en san Mateo: "Habéis oído que se dijo a los antiguos: no matarás" (Mt 5,21), añadió: "Pero yo os digo que quien se irrita contra su hermano, será reo de juicio; el que le dijere "raca" será reo ante el Sanedrín y el que le dijere "loco" será reo de la *gehenna* del fuego" (Mt 5,22). Lo cual demuestra que la muerte, que procede de la ira está prohibida, pero no la que obedece al celo por la justicia».

Y con respecto al segundo texto citado en la impugnación, explica:

«Y lo que dice también el Señor: "Dejad que ambos crezcan hasta la siega", se ve cómo ha de entenderse por las siguientes palabras. "No sea que, al querer arrancar la cizaña, arranquéis con ella el trigo" (Mt 5,29). Por consiguiente, se prohíbe la muerte de los malos allí donde no puede hacerse sin peligro de los buenos; cosa que acontece ordinariamente cuando todavía no se han distinguido los malos de los buenos por pecados manifiestos o cuando se teme el peligro de que los malos arrastren tras de sí a muchos buenos»[81].

El monje condenado de la narración replica a esta argumentación de un modo distinto. Empieza recordando a Cristo juez y aludiendo, por tanto, al juicio final. Lo hace del siguiente modo, que recuerda la famosa secuencia[82] «Día de ira» *(Dies irae)*:

[79] Ibíd., 224-225.
[80] *Cont. gentes*, III 146, en SCG II 515-516.
[81] Ibíd.
[82] La secuencia es la oración que sigue al gradual, lo que se reza entre la epístola y el evangelio. La secuencia de la misa de difuntos comienza con estas estrofas: «¡Día de ira aquel que consumirá al mundo por el fuego, reduciéndole a cenizas, como canta David con la Sibila! ¡Cuán grande será el temor cuando aparezca el justo Juez dispuesto a escudriñarlo todo hasta el menor detalle!».

«Sois vos quien deshonra a Nuestro Señor, dijo. Sufrió él ciertamente, como algún día veréis que sufrimos nosotros, los católicos [...] como habéis visto ya mil veces, si algo sabéis de lo pasado. Pero ¿es acaso esto lo único que él representa? [...] ¿Es no más que el Príncipe de los Mártires, la Suprema Víctima del dolor, el silencioso Cordero de Dios? ¿No habéis oído hablar nunca de la ira del Cordero; de los ojos que despiden llamas, del cetro de hierro con que hace pedazos a los reyes de la tierra? [...] El Cristo ante quien vos clamáis no es nada: no es más que un hombre vencido, del cual se separa la divinidad [...], el Príncipe de los sentimentales y de aquella antigua y perniciosa religión que en otro tiempo se atrevió a darse a sí misma el nombre de cristianismo».

Después se refiere a la realeza o dignidad real de Cristo que se realiza de algún modo en la nueva cristiandad.

«Pero el Cristo que adoramos nosotros es más que esto. El eterno Verbo de Dios, el Caballero de la Blanca Cabalgadura que realiza y seguirá realizando sus conquistas [...] Monseñor, ¡os olvidáis de cuál es la Iglesia a que pertenecéis como sacerdote! Es la Iglesia de aquel que rechazó los reinos de este mundo que le ofrecía Satán, para poder él, mejor, ganarlos por sí mismo. Esto ha hecho. ¡Cristo reina! [...] He aquí lo que habéis olvidado, monseñor. Cristo no es ya una opinión o una teoría. Es un hecho. ¡Cristo reina! El gobierna real y verdaderamente el mundo. Y ese mundo lo sabe»[83].

Este reinado de Dios no solamente afecta a las personas individuales, sino que tiene una proyección social. Dios reina en la triple dimensión de la vida del hombre, individual, familiar y social. En la época en la que transcurre la novela de Benson, se ha transformado la sociedad humana y Dios reina en las costumbres y en las leyes humanas. De modo parecido a la Edad Media, añade para concluir el P. Adrián:

«Cristo es nuevamente, ahora, el Rey de los hombres [...], no precisamente el de los devotos, cuyo entendimiento se inclina a lo religioso. Gobierna porque este es su derecho [...] Y el poder civil lo reconoce y apoya en lo secular, y la Iglesia en lo espiritual. ¿Que se me condena a mí a muerte? Pues bien: yo protesto de que no se me considere inocente, pero no de que el crimen de que se me acusa se castigue con la pérdida de la vida. Protesto pero no me lamento, no me quejo ¿creéis que temo a la muerte? [...] ¿No está ella también en sus manos? [...] Cristo reina, y todos lo sabemos»[84].

c) *El espíritu de la Orden de Predicadores*

Al igual que no puede relacionarse santo Domingo con la Inquisición, tampoco es posible hacerlo con las acciones militares contra los cátaros. Durante el año 1213, desde la Cuaresma, Domingo estuvo en Carcasonne supliendo al obispo de esta diócesis, Guy de Vaux-Cernay, como vicario episcopal para la administración pastoral del obispado. El sobrino del obispo, Pedro de Vaux-Cernay, fue testigo de la batalla de

[83] R. H. BENSON, *Alba triunfante,* o.c, 225.
[84] Ibíd., 225-226.

Muret, que tuvo lugar en septiembre de aquel año, y en su crónica del asedio, que relata en su *Historia albigensis,* no incluye a santo Domingo[85]. Entre los prelados, abades y monjes, que estuvieron presentes, aunque sólo estaban orando para impetrar a Dios la victoria, no se encontraba el vicario de la diócesis de Vaux-Cernay.

Domingo tuvo amistad con Simón de Montfort. Bautizó a una de sus hijas, que tuvo con su esposa Petronila. También casó a uno de sus hijos, Amaury, que se unió con la hija del Delfín de Francia. Santo Domingo se mantuvo, no obstante, al margen de la cruzada. Continuó dedicado a la evangelización en Prulla, Toulouse y Carcasonne. A pesar de la derrota, el catarismo continuaba existiendo en la clandestinidad.

A principios de 1215, Domingo asistió a un sínodo regional celebrado en Montpellier para la pacificación de todo el país. Le habían encargado que presentase la ponencia sobre la catequización del Languedoc. En ella defendió la prioridad de la necesidad apostólica de la predicación. Como consecuencia, el cardenal Pedro de Benevento, enviado del Papa y plenipotenciario suyo, y el obispo Fulco encargaron a Domingo y a su equipo la difícil tarea de evangelizar la región.

Santo Domingo se alegró porque quería entregarse de lleno a lo que sentía como la vocación de su vida: la predicación. Por ella había rechazado el obispado de Couserans y después el de Béziers, que hubiera podido dirigir con gran eficacia por su ya probada labor como vicario episcopal de Carcasonne.

Tres miembros de su equipo se quedaron en Prulla como capellanes de las religiosas. Los demás se instalaron en Fanjeaux. Después, en este mismo año de 1215, pasaron a Toulouse, la capital de la diócesis. Tenían el problema de no disponer de vivienda propia en esta ciudad. Pronto quedó solucionado. Dos nobles tolosanos, los sacerdotes Tomás de Tolosa y Pedro de Seila, entraron en el grupo y les ofrecieron tres casas señoriales.

Había órdenes para la redención de cautivos, asistencia de los enfermos y hasta para sepultar a los muertos. Domingo se daba cuenta de la necesidad de que existiera algo organizado para ayudar a los pobres en el saber y a los afectados por la enfermedad del error. Faltaba formación doctrinal. No la podían proporcionar los sacerdotes porque la educación que habían recibido sólo estaba orientada a la administración adecuada de los sacramentos. Tampoco les era posible a los obispos en sus visitas periódicas a las parroquias de sus diócesis.

Parecía necesaria una orden de apóstoles dedicados exclusivamente a difundir y enseñar el mensaje de Cristo. Es probable que pensara entonces que sus miembros serían sacerdotes, organizados como clérigos regulares, que se formarían en unos ambientes comunitarios y domésticos, en la contemplación y en el estudio, para predicar y enseñar la

[85] P. DES VAUS-DE-CERNAY, *Histoire albigeoise,* trad. P. Guébin y H. Maisonneuve (J. Vrin, París 1951).

verdad cristiana. Vestirían un hábito canónico modificado: túnica blanca con ceñidor de cuero, escapulario —o pedazo de tela que se llevaría sobre el hábito—, capucha de color blanco, otra capilla con capucha de color negro y calzado abotinado con medias blancas

Además, no es aventurado suponer que santo Domingo considerara que esta institución religiosa, que imaginaba, fuera imprescindible. Como advierte Balmes:

> «En una organización política donde el trono no tenía bastante fuerza para ejercer la necesaria acción enfrenadora, donde los señores conservaban todavía los medios suficientes para resistir a los reyes y atropellar a los pueblos; cuando, difundido por todas partes un indócil espíritu de agitación y movimiento entre las masas, no se veía ningún medio para contenerlas, excepto la religión; cuando cabalmente el ascendiente mismo ejercido por las ideas religiosas era aprovechado por los fanáticos y perversos para extraviar la muchedumbre con violentas peroratas en que se hacía una confusa mezcla de religión y de política, y se afectaba hipócritamente el espíritu de austeridad y desinterés; cuando los nuevos errores no se limitaban a sutiles ataques contra este o aquel dogma, sino que, empezando por trastornar las ideas más fundamentales de la religión penetraban hasta el santuario de la familia, condenando el matrimonio y provocando de otra parte abominaciones infames; cuando, por fin, el mal no se circunscribía a los países que, o por haber recibido más tarde el cristianismo o por otras causas, no habían participado tanto del movimiento europeo; cuando la arena principalmente escogida era el Mediodía, donde se desplegaba con más vivacidad y presteza el espíritu humano; en semejante conjunto de funestas circunstancias consignadas en la historia de una manera incontestable, ¿no era negro, no era proceloso el porvenir de la Europa? ¿No existía el inminente riesgo de que tomando las ideas y las costumbres una dirección errada, quebrantados los lazos de la autoridad, rotos los vínculos de familia, arrastrados los pueblos por el fanatismo y la superstición, no volviese la Europa a sumergirse en el caos de que andaba saliendo a duras penas?»[86].

No era extraño pensar en la fundación de una nueva familia religiosa que tuviera por objetivos:

> «Predicar a todos los hombres la verdad católica, el procurar con todas sus fuerzas la destrucción del error y la reforma de las costumbres, el inspirar a los pueblos el debido respeto por las autoridades legítimas, así eclesiásticas como civiles». Todo ello con: «La firme resolución de consagrar su vida al remedio de los males de la Iglesia y de la sociedad»[87].

Sus biógrafos atribuyen el nacimiento del Rosario a este período de la vida de santo Domingo. Para convertir a los herejes explicaba brevemente los grandes misterios de la salvación, intercalando el rezo de las Avemarías. Santo Domingo combatió la herejía, como indicó el papa León XIII: «No con la fuerza de las armas, sino con la más acendrada fe en la devoción del santo Rosario, que fue el primero en propagar, y que personalmente y por sus hijos llevó a los cuatro ángulos del mundo»[88].

[86] J. BALMES, *El protestantismo...*, c.43, o.c., 435-436.
[87] Ibíd., c.43, o.c., 437.
[88] LEÓN XIII, Enc. *Supremi apostolatus* (1-9-1883): *ASS* 16 (1883) 113-118.

Desde entonces, el Rosario se convirtió en la oración más popular. La representación de la figura de santo Domingo con la estrella en la frente, en el arte y la tradición cristiana, como símbolo de luz que ilumina, de una manera más concreta, según José Torras y Bages (1846-1916), sería el Rosario. En un escrito dedicado a esta devoción mariana por excelencia, dice este obispo tomista de finales del siglo XIX y principios del XX, conocedor y admirador de la Orden dominicana:

> «La estrella en la frente, con la que se caracteriza la inspiración de santo Domingo de Guzmán, puede muy bien significar la santa inspiración del Rosario. En el lenguaje litúrgico la estrella es María, la Iglesia la invoca nombrándola estrella del mar y estrella de la mañana; y la piedad cristiana la venera bajo la advocación de nuestra Señora de la Estrella. La devoción del Rosario en la historia del culto cristiano tiene una trascendencia y una oportunidad providencial, y santo Domingo fue el instrumento del Espíritu Santo para llevar a la Iglesia una nueva forma de la oración social, la que constituye una especie de liturgia, o un culto que a Dios tributa el pueblo cristiano, adecuado al modo de ser de éste»[89].

El obispo de Vic considera que el Rosario tiene un carácter celestial. No sólo porque se reza el Avemaría, la salutación angélica a la Virgen María, sino también porque:

> «El Rosario es por excelencia la oración de los humildes; nunca esta oración pronunciada por los hijos de los hombres es más sublime y celestial que cuando sale de la boca de los humildes de corazón, porque los humildes de la tierra son los que más se parecen a los ángeles del cielo. El arte cristiano generalmente representa los ángeles con la figura de niños, inspirado en estas palabras de Jesús de que para entrar en la gloria nos hemos de hacer parecidos a los niños. El rosario es una orquestina mixta en que cantan ángeles y hombres, la naturaleza angélica y la humana se juntan para cantar este himno eterno, y para que exista armonía, para armonizar en la misma alabanza de los ángeles y los hombres, los hombres hemos de hacernos parecidos a los ángeles, principalmente con la excelsa y celestial virtud de la humildad»[90].

Los casi ocho siglos de práctica general entre los seglares, y también entre los eclesiásticos, del rezo del Rosario, confirman su eficacia para adaptarse a todas las circunstancias y al modo de vida de cualquier cristiano. Escribe Torras y Bages que:

> «La extensión maravillosa de la devoción del Rosario, y su persistencia, después de cambios tan fundamentales en las costumbres, en los gustos, en las fórmulas sociales, en la psicología de las multitudes, como dicen ahora, prueba que su composición no es fruto del ingenio del hombre, porque el hombre, como dice Job, es como una hoja seca, que los vientos la tiran, y sus obras son como una flor de la hierba, que cuando ésta se seca la flor cae. La persistencia del Rosario, manifiesta que está sostenido por una virtud interna más poderosa».

[89] J. TORRAS Y BAGES, *L'etern Rosari. Litúrgia universal i popular*, en *Obres completes*, IX (Foment de Pietat Catalana, Barcelona 1926) 106.
[90] Ibíd., 100.

No es extraño, añade Torras y Bages, que, dentro y fuera del mundo cristiano, el Rosario:

> «Haya venido a ser, como consecuencia, como la encarnación del espíritu de oración [...] La propagación de la práctica del Rosario es la extensión del espíritu de oración en el pueblo cristiano, la interpretación más adecuada de este espíritu que es como la médula, el espíritu vivificante de la vida cristiana. Y el instinto racional de la piedad obedeciendo a estos principios íntimos ha buscado en el Rosario material, en la corona que sirve para pasarlo, el símbolo de la oración, y en este sentido la usa la heráldica eclesiástica»[91].

En la teología tomista, el rezo del Rosario se ha entendido como señal de predestinación, de perseverancia final en la gracia de Dios. Enseña santo Tomás que la oración es infalible si se hace con unas debidas condiciones. «Siempre se consigue lo que se pide, con tal de que se den estas cuatro condiciones: pedir por sí mismo; pedir cosas necesarias para la salvación; hacerlo con piedad; y con perseverancia»[92].

La petición para sí mismo es la más segura porque: «Lo que pedimos para otro no se logra, no precisamente porque nos falte piedad, perseverancia, o no busquemos su bien espiritual, sino porque él pone un obstáculo»[93]. Lo que no quiere decir que no se puedan pedir e incluso conseguir bienes para el prójimo, sino que no se puede tener una seguridad infalible de la petición. El prójimo puede poner dificultades a la gracia que se está pidiendo para él.

Dios respeta siempre la libertad humana. Aunque se puede pedir que, por su misericordia, remueva los obstáculos que se le ponen a sus gracias. Dios lo hace a veces, aunque sin forzar la libertad. En cualquier caso, en ninguna de estas posibilidades se tiene seguridad. En cambio, cuando alguien pide una gracia para sí, se sigue que quiere recibirla y no va a poner obstáculos.

El rezo del Rosario cumple perfectamente las cuatro condiciones. La primera, porque se pide por la propia salvación o por la muerte en gracia de Dios. La segunda, porque se pide la perseverancia final que es lo necesario para salvarse. En tercer lugar, se hace piadosamente porque las oraciones de que consta implican que se ruega con fe, con humildad, en nombre de Jesucristo y por intercesión de María. Además, con la intención de vivir en gracia de Dios y cumplir sus mandatos. Por último, también la cuarta, la perseverancia porque se insiste en pedir por la hora de la muerte en cada Avemaría[94].

En abril de 1215, en la casa de Toulouse de Pedro de Seila, profesaron por primera vez los hermanos o frailes de la primera orden formalmente apostólica de la historia. Pocos días después, el obispo Fulco la aprobó. En el documento del obispo se llama a los nuevos

[91] Ibíd., 108.
[92] *STh.* II-II q.83 a.15 ad 2.
[93] Ibíd., a.7 ad 2.
[94] Cf. A. ROYO MARÍN, *La Virgen María. Teología y espiritualidad marianas* (BAC, Madrid ²1997) 424-426.

religiosos «predicadores». En esta primera aprobación (junio-julio de 1215), escribió el obispo de Toulouse:

> «Nos, Fulco, por la gracia de Dios, humilde ministro de la sede de Toulouse, queriendo extirpar la herejía, desterrar los vicios, enseñar a los hombres las reglas de la fe y formarlos en las buenas costumbres, instituimos por predicadores de nuestra diócesis a Domingo y a sus compañeros, que se propusieron andar a pie, con pobreza evangélica, a predicar la fe del evangelio»[95].

Los primeros dominicos, además de fray Domingo de Guzmán, fueron doce y pronto se incorporaron tres más. Se conocen sus nombres y datos de su vida: fray Guillermo Claret; fray Mateo de Francia; fray Bertrán de Garriga, beatificado; fray Tomás de Toulouse; fray Pedro Seila; fray Esteban de Metz; fray Noel de Prulla; fray Oderico de Normandía, que se incorporó al grupo inicial en 1216; fray Manés de Guzmán, hermano de santo Domingo, que lo hizo en 1217 y fue beatificado; fray Miguel de Fabra, que entró en la Orden en el verano de 1217, también fue beatificado; fray Domingo de Segovia, declarado venerable; fray Suero Gómez; fray Juan de Navarra; fray Miguel de Ucero y fray Pedro de Madrid.

Gracias al buen obispo Fulco pudieron tener aseguradas sus necesidades materiales. El prelado había destinado la sexta parte de los diezmos parroquiales de la diócesis de Toulouse a la obra de fray Domingo. Como era una parte que estaba asignada para limosnas a los pobres, el obispo consideró que tenían derecho a ella quienes seguían voluntariamente la pobreza para dedicarse plena y libremente a la predicación.

Todos los nuevos frailes eran ya sacerdotes, pero no tenían la misma formación. Por ello, fray Domingo acompañó a seis de sus discípulos a la clase del maestro Alejandro Stavensby que había llegado de Inglaterra a petición del obispo Fulco.

El maestro general Humberto de Romans (1200-1277), en su *Narración sobre santo Domingo,* lo cuenta así:

> «En Toulouse, un maestro en Teología, mientras preparaba sus clases un día muy de mañana, le entró el sueño, apoyó la cabeza en la mesa y se durmió. Allí mismo y en aquella hora tuvo una visión: contemplaba siete estrellas. Primero se admiró de tal novedad; luego contempló cómo iluminaban el mundo entero. Se despertó de repente, encargó que le llevasen los libros al aula y empezó la clase. He aquí que santo Domingo se presentó con seis compañeros, todos vestidos igual, ante el maestro, rogándole que los admitiera en clase pues querían aprender ya que tenían que predicar el Evangelio por Toulouse. Durante mucho tiempo tuvo el maestro como discípulos a los siete frailes. Teniendo presente la visión que había tenido, interpretó que el bienaventurado Domingo y sus seis compañeros eran las brillantes estrellas, y ahora veía cómo brillaban inmensamente, se llenó de una gran veneración, y desde entonces les profesó una gran estima»[96].

[95] Cf. «Introducción general», en L. GALMÉS – V. T. GÓMEZ (eds.), *Santo Domingo de Guzmán,* o.c., 30.
[96] H. DE ROMANS, «Narración sobre santo Domingo», n.40, a.c., 314.

Se empezaron a conocer y a valorar las cualidades propias del espíritu de los hijos de santo Domingo. Como se lee en una de sus biografías actuales:

> «El dominico de todos los tiempos ha sido y es abierto, espontáneo. Su franqueza y naturalidad suelen caer bien entre quienes los frecuentan [...] por su permanente dedicación al estudio y por el ambiente intelectual que se respira en los conventos de la orden, los valores de la inteligencia adquieren entre ellos un desarrollo notable; es este otro de los aspectos que les granjean la simpatía y admiración del público»[97].

El papa Inocencio III convocó en aquel año de 1215 un concilio ecuménico, el IV concilio de Letrán. Su intención era que se solucionaran varios problemas, entre ellos, la organización del sur de Francia, porque había conflicto entre los nobles, que habían luchado más o menos abiertamente con los cátaros, y Simón de Montfort, que se anexionaba como vencedor todas las tierras. Los nobles vencidos habían apelado al Papa alegando que no habían querido favorecer a los herejes, sino defender sus tierras contra la ambición del jefe de la cruzada.

Otro grave problema para resolver era la cuestión de los predicadores itinerantes. Sin consentimiento de la autoridad diocesana se habían establecido en diferentes ciudades. Enseñaban doctrinas raras o se declaraban poseedores de diferentes carismas. Sembraban con ello la confusión entre los fieles. Algunos incluso se habían organizado al modo de los religiosos. La mayoría de estos grupos eran fraudulentos. No era raro, incluso, que los delincuentes, para disimular su condición, adoptaran la apariencia de predicadores. Muchos obispos habían pedido a Roma una mayor vigilancia y que, como precaución, no se aprobasen nuevos institutos religiosos.

Además, existía el problema de la predicación en general. Los obispos tenían la misión de predicar, es un derecho propio que tienen como sucesores de los apóstoles. Los sacerdotes, en cambio, tienen sólo la facultad de predicar. La predicación sacerdotal, por no ser un derecho que derive de la misión episcopal recibida de confirmar en la fe, sino una facultad, puede limitarse o incluso retirarse.

Muchos obispos no podían predicar por falta de conocimientos. El mismo obispo de Toulouse, Fulco, era un ejemplo de obispo con poca formación. En su juventud había sido un trovador famoso. Se había casado, pero años después, en 1196, toda su familia —él, su esposa y sus dos hijos— decidió ingresar en monasterios cistercienses. Fulco fue nombrado abad y, en 1205, obispo de Toulouse.

Hombre piadoso y de grandes virtudes, el obispo Fulco reconocía su poca formación. Por ello pidió a su amigo el teólogo Domingo —ya famoso predicador y fundador de una orden de predicadores—, que le acompañara, en septiembre de 1215, como perito y asesor al IV concilio

[97] J. M. Macías, *Santo Domingo de Guzmán. Fundador de la Orden de Predicadores* (BAC, Madrid 1979) 268.

de Letrán. Antes de su inicio, el 11 de noviembre de aquel año, el Papa recibía en audiencia privada a las personas que conocían a fondo los problemas que se iban a tratar en el concilio, y que podrían informarle para así orientarse. Fulco y fray Domingo fueron, por ello, recibidos por Inocencio III.

Después de exponerle la situación en el Languedoc y los resultados de la fundación de Domingo, pidieron que ratificara esta orden diocesana y se convirtiese así en pontificia. Le demandaban, también, que confirmara las donaciones que habían recibido, especialmente las de Simón de Montfort, ya que eran botines de guerra y su propiedad podría ser anulada. Las rentas que recibían los frailes del obispado y las de estos bienes eran las que les permitían mantenerse.

El Papa se acordaba de Domingo. Le manifestó que conocía su obra misionera, la «santa predicación», su ponencia en el sínodo de Montpellier y la nueva Orden de Predicadores. Según el beato Jordán de Sajonia, accedió a confirmar todas las donaciones que había recibido santo Domingo y, además, le cedió la iglesia de San Román, con casa y solares adyacentes, para que pudiese edificar un convento. Sin embargo, de momento no aprobaría la nueva Orden hasta que se celebrara el concilio. De acuerdo con sus resultados se estudiaría la manera de hacerlo[98]. En la última sesión, el 30 de noviembre de 1215, se promulgaron sus cánones. Tres de ellos guardaban relación con la fundación de santo Domingo. En el X se reafirmaba que la misión de predicar estaba reservada a los obispos, pero que podían delegarla. De hecho, el obispo Fulco ya lo había hecho con los frailes Predicadores. En el XI, se indicaba lo mismo, pero respecto a la enseñanza religiosa. En el XIII, se decía:

> «Para evitar que la excesiva variedad de sociedades religiosas produzca confusión en la Iglesia, prohibimos firmemente, a quienquiera que sea, fundar en lo sucesivo ningún instituto nuevo. El que desee entrar en religión, que lo haga en alguna de las órdenes ya aprobadas; el que en adelante quiera fundar una casa religiosa, que tome asimismo la regla y la institución de una orden ya existente»[99].

Esta prohibición de la creación de nuevas fundaciones respondía a una medida de prudencia del concilio. Consideraba que ya quedaban cubiertas las distintas modalidades de la vida religiosa con las existentes: las órdenes monásticas, las militares, las hospitalarias, los canónigos regulares, las instituciones de tipo eremítico y los canónigos regulares. Incluso estos últimos ya se dedicaban a la predicación, aunque solamente prestaban atención a sus propias diócesis.

La prohibición del canon XIII no afectaba a la fundación dominicana, porque ya había sido aprobada diocesanamente siete meses antes.

[98] Cf. Beato Jordán de Sajonia, «Orígenes de la Orden de Predicadores», n.40s, a.c., 97; y J. M. Macías, *Santo Domingo de Guzmán*, o.c., 204s.

[99] «Constitución XIII: Prohibición contra nuevas órdenes religiosas». Cf. J. Hefele – H. Leclerq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, V/2 (Letouzey et Ané, París 1913).

Sin embargo, parecía que cerraba el camino para que la nueva orden, aprobada en y para la diócesis de Toulouse, pudiera tener un carácter universal. Sin embargo, el papa Inocencio III había comprendido que la fundación de fray Domingo llenaba un vacío, que era necesario cubrir porque, a diferencia del movimiento canonical, tenía la predicación como misión propia y con carácter universal.

En presencia de su colaborador el cardenal Hugolino, Inocencio III propuso al fundador que eligiese, en connivencia con sus discípulos, una de las Reglas ya existentes. Podría ser la de san Agustín, que él ya conocía y que podía adaptarse a la vida del predicador. Una vez establecidos los estatutos, le concedería la bula de confirmación sin que se incumplieran los tres cánones. El Papa, como obispo de todos los obispos, con jurisdicción directa e inmediata sobre todas las diócesis de la cristiandad, podía delegar a todos los frailes predicadores los oficios episcopales de predicación y de enseñanza. Con ello, no se saldría de lo establecido por el concilio.

Constantino de Orvieto (1212-1256), en su *Narración sobre santo Domingo,* escrita en 1246 o en 1247, explica esta decisión del Papa:

> «El Papa se mostró un tanto reacio, pero también esto fue una disposición divina, ya que por revelación supo cuán necesario era para la Iglesia lo que por inspiración Domingo pretendía. Sucedió que, en sueños, el Papa vio cómo la iglesia de Letrán parecía desplomarse. Mientras contemplaba esto, le salía al encuentro Domingo, el cual, arrimando las espaldas, sostenía el edificio que amenazaba ruina. Esta visión ha sido relatada por personas dignas de todo crédito. El Papa entonces, admirado, comprendió perfectamente su significado. Sin pérdida de tiempo aprobó el proyecto y aceptó, lleno de alegría, la petición de Domingo. Le exhortó a que, de común acuerdo con sus frailes, escogieran una Regla ya aprobada para que sobre ella se afianzara la nueva Orden. Después, él la confirmaría»[100].

Con esta promesa oral del Papa y con gran alegría, Domingo y Fulco regresaron a Toulouse. En julio de 1216 toda la comunidad se trasladó de la casa de Pedro de Seila a las instalaciones de la Iglesia de San Román, convertidas en convento. Al mes siguiente se incorporaron nuevos frailes al grupo inicial. También terminaron de redactar el libro de las constituciones. Se determinaba seguir la Regla de san Agustín, pero los frailes se dedicarían al estudio y a la predicación. Todas las comunidades formarían una unidad, de manera que el ingresar en una de ellas no implicaba entrar en una comunidad concreta sino en toda la Orden. No tendrían, por tanto, voto de estabilidad como los monjes.

El espíritu dominicano, como expuso Torras y Bages, que le imprimió santo Domingo y que vivieron modélicamente sus primeros colaboradores —franceses, españoles y un inglés—consiste:

[100] C. DE ORVIETO, «Narración sobre santo Domingo», n.21, en L. GALMÉS y V. T. GÓMEZ (eds.), *Santo Domingo de Guzmán,* o.c., 258.

> «En la asimilación y unión entre el elemento divino y el humano. Es la humanización de lo divino, el respeto a la integridad humana, la compenetración del hecho contingente y variable con la idea siempre permanente, el triunfo de la razón sobre todas las otras facultades y potencias del hombre, pero no triunfo despótico, sino directivo; y conociendo la solidaridad entre todos los hombres y entre todos los siglos, no pretende un nuevo orden, sino proteger y guardar que no se tuerza el eterno curso natural de las cosas»[101].

Este «principio asimilativo» es «el germen y la forma sustancial de la escuela dominicana»[102], y que informó plenamente al Aquinate. Este espíritu fue: «Simbolizado por santo Tomás, que lo llevó al último grado de perfección y que lo aplicó a la alta región racional de donde deriva todo el orden de las cosas humanas»[103]. De manera que:

> «El sistema intelectual, que personifica santo Tomás de Aquino, es enemigo de nubosidades y utopías, tanto filosóficas como místicas, eminentemente racional y profundamente práctico, huyendo del personalismo y el exclusivismo, y consistiendo su esencia en una condensación de todos los elementos racionales aprovechables, los cuales marca con su propia fisonomía, posee una gran consistencia y condiciones de vida perdurable provenientes de su fidelidad a la tradición y de su potencia de asimilación. Ama el justo medio en que consiste la virtud y no se enamora de exageraciones»[104].

Sus cualidades son la claridad, la energía, el carácter asimilador y conciliador y «la madurez de juicio y moderación en las ideas»[105]. Todas ellas fruto de su encuentro con: «La Orden de frailes Predicadores, agarrada indiscutiblemente a la verdad, pero de una libertad de espíritu como nunca la inteligencia racional pudo concebirla mayor»[106].

Los dominicos podrían hacer suyas estas palabras de don Quijote, tomadas en sentido material y espiritual:

> «La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los Cielos, con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra, ni el mar encubre: por la libertad [...] se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres»[107].

El «temperamento asimilador» y el «espíritu de libertad»[108], los caracteres esenciales dominicanos, pueden explicarse porque:

> «La Orden de santo Domingo es la expansión de la reconcentración monacal, que en los anteriores siglos de la Edad Media conserva los elementos civiles y científicos de la antigüedad y fue como el depósito de la tradición

[101] J. TORRAS Y BAGES, *La tradició catalana*, en *Obres completes,* o.c., IV (1913) 192.
[102] Ibíd., 195.
[103] Ibíd., 193.
[104] Ibíd., 170.
[105] Ibíd., 428.
[106] Ibíd., 163.
[107] M. DE CERVANTES, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha,* p.II c.58 (Austral 150; Espasa-Calpe, Madrid [28]1979) 598-599.
[108] J. TORRAS Y BAGES, *La tradició catalana,* o.c., 165-166.

romana, heredera de todas las antiguas civilizaciones y, por consiguiente, humanística en grado superlativo»[109].

En aquel verano de 1216 los frailes dominicos, que tenían ya una iglesia propia, tomaron una decisión unánime sobre su futuro al confeccionar por común acuerdo las Constituciones. Habían cumplido con ello el deseo muy justo del Papa de que la elección la hiciesen en común, ya que la obligación de cumplirla afectaría a todos ellos. Sin embargo, les llegó la noticia de la muerte del papa Inocencio III, que había fallecido el 16 de julio de 1216. Su sucesor fue Honorio III (1226-1227). A todos les quedó la incertidumbre de si el nuevo Papa mantendría la promesa del anterior. Un dato esperanzador era que Honorio III conservaba en la curia como asesor al cardenal Hugolino, que los había apoyado.

En octubre, santo Domingo emprendió su tercer viaje a Roma. Se entrevistó con el nuevo Papa el día 20 de noviembre. Honorio III cumpliría lo prometido por su antecesor. Los estatutos le parecieron muy bien y serían presentados al consistorio previsto para el siguiente mes. El 22 de diciembre de 1216, con la bula *Religiosam vitam,* quedaba confirmada la fundación de santo Domingo. El Papa en ella decía:

> «Honorio, obispo, siervo de los siervos de Dios, a los amados hijos Domingo, prior de San Román de Toulouse, y a sus frailes tanto presentes como venideros, profesos en la vida regular, a perpetuidad. [...] En primer lugar ciertamente establecemos que la Orden canonical, que está en la iglesia de San Román de Toulouse según Dios y según la Regla de san Agustín, se mantenga y guarde en el mismo lugar en todos los tiempos de manera inviolable. Mandamos además, que se conserven firmes y en su integridad en favor vuestro y de vuestros sucesores, todas las posesiones o cualquiera de los bienes que dicha iglesia posee en la actualidad justa y canónicamente, y del mismo modo los que en el futuro podáis recibir bien sea a través de concesiones pontificias, bien sea de donaciones de los reyes o de los príncipes, o de las oblaciones de los fieles o de cualquier otro justo modo»[110].

En una segunda bula, de 21 de enero de 1217, el Papa les otorga el título de «Predicadores». El texto comienza así: «Honorio, obispo, siervo de los siervos de Dios, a los amados hijos el prior y los frailes predicadores de San Román en la región de Toulose, salud y bendición apostólica»[111].

d) *Vocación universitaria de la nueva Orden*

El prior Domingo con estas dos bulas y otra fechada el 7 de febrero de 1217, también de Honorio III[112], podía fundar conventos y realizar su

[109] Ibíd., 165.
[110] HONORIO III, «Bula de confirmación de la Orden» (22-12-1216), en L. GALMÉS – V. T. GÓMEZ (eds.), *Santo Domingo de Guzmán,* o.c., 798.
[111] Ibíd., 801.
[112] Ibíd., 803.

misión de predicación en cualquier lugar de la cristiandad. La Orden no quedaba vinculada a las jurisdicciones diocesanas. Dependía únicamente de Roma. Además, se reconocía que la adscripción de los religiosos no era a ningún convento sino a la Orden en cuanto tal, y que la autoridad máxima en ella quedaba en manos del superior o maestro general.

Con estas bulas Domingo pudo regresar a Toulouse para dirigir —aunque sólo por cuatro años, según decían las Constituciones aprobadas— la nueva Orden de Predicadores a su finalidad universal. En sus proyectos participaría de una manera decisiva santo Tomás de Aquino pocos años después. Santo Domingo pudo comprobar que en su ausencia se habían terminado las obras del convento y el buen espíritu de sus religiosos. Poco después, sin embargo, les comunicó una decisión que les pareció sorprendente y que todavía, con la perspectiva del tiempo, se ve como arriesgada.

En la biografía de Humberto de Romans, se explica el origen remoto de esta dispersión en una gracia especial, que confirmaba la finalidad de la Orden recién aprobada por Roma.

> «Estando Domingo en Roma, en concreto orando en la basílica de San Pedro pidiendo a Dios que conservara y aumentara la Orden, vio cómo se le acercaban los apóstoles Pedro y Pablo. Pedro le entregaba un báculo, y Pablo un libro. Le decían: "Vete, predica, porque Dios te ha escogido para este ministerio". Dicho esto, le parecía ver a sus hijos diseminados por todo el mundo yendo de dos en dos anunciando la palabra divina»[113].

El concilio de Letrán había dado la razón a Simón de Montfort favoreciéndole en parte. Conservaba Toulouse, pero no había conseguido ser conde del Languedoc, ni con ello intentar ser rey del sur de Francia. También lo pretendía Raimundo VI de Toulouse que había conseguido el apoyo del belicoso abad general del Císter, Arnaldo Amaury, que desde el final de la cruzada era enemigo de Simón. Ambos consiguieron sublevar a los tolosanos contra Simón y estalló la guerra. Cuenta Jordán de Sajonia que:

> «Domingo tuvo algún conocimiento de ello por vía sobrenatural antes de que acaeciesen estos sucesos. Le fue mostrado en visión un árbol majestuoso y atractivo, en cuyo ramaje anidaban muchas aves. Se derrumbó el árbol y los pájaros que se cobijaban en él huyeron. Lleno del espíritu de Dios, comprendió fray Domingo que un peligro inminente de muerte amenazaba al conde de Montfort, aquel grande y eminente príncipe, protector de muchas personas humildes. Invocando al Espíritu Santo y reunidos los frailes, les dijo que había decidido en lo íntimo de su corazón enviarlos a todos por el mundo, aunque fueran pocos; en lo sucesivo ya no morarían allí»[114].

Su decisión mostró ser acertada, aunque humanamente era una imprudencia y una temeridad, cuando la Orden sólo contaba con dieciséis miembros. Ni Simón de Monfort ni el obispo Fulco habían aprobado la

[113] H. DE ROMANS, «Narración sobre santo Domingo», n.34, a.c., 309-310.
[114] BEATO JORDÁN DE SAJONIA, «Orígenes de la Orden de Predicadores», n.46, a.c., 98-99.

idea. Domingo dijo a todos los que se oponían a su decisión algo que después fue tomado en su Orden como un principio para hacer frente a toda injerencia externa a su vida propia: «No os opongáis, yo sé bien lo que hago»[115]. Así lo testificó en el proceso de canonización fray Juan de Navarra o de España, que fue testigo de estas palabras en la dispersión del 15 de agosto de 1217, día que fue enviado a París[116]. A estas palabras textuales de santo Domingo, parece ser que añadió esta explicación: «Amontonado el trigo, se corrompe; esparcido, fructifica»[117].

Domingo formó varios equipos. Cuatro frailes irían a España y siete, a París donde se graduarían en su universidad. En Prulla y en Toulouse, en el primer convento, se quedarían los frailes tolosanos, ya que en caso de guerra correrían menos riesgo. Él, por su parte, con algunos otros, iría a Italia para fundar en la ciudad universitaria de Bolonia que, como París y Roma, era una de las grandes capitales de la cristiandad. El 15 de agosto de 1217 fue el día elegido para la dispersión de la Orden. Día que se ha llamado el «Pentecostés dominicano»[118].

Poco después empezaron a ocurrir los desastres políticos, vistos y anunciados proféticamente por el santo. Estalló la rebelión y la ciudad volvió a estar en poder de Raimundo. El 13 de septiembre de 1217 Montfort sitió Toulouse, cuyo asedio duró casi un año. Dos meses permaneció todavía Domingo en Francia. El 13 de diciembre partió hacia Italia acompañado de fray Esteban de Metz con la intención de fundar en Bolonia, también ciudad universitaria, y en Roma, centro de la cristiandad.

En Bolonia se alojaron en la hospedería española para estudiantes y profesores que tenían abierta los canónigos de Roncesvalles. Varios maestros y estudiantes residentes en esta institución se les unieron. Para esta nueva fundación, Domingo adquirió, en las afueras de la ciudad, el santuario de la «Mascarilla» y dejó a fray Esteban de Metz al frente de la comunidad. Después, el fundador se marchó a Roma.

En esta ciudad había convocado, para la Cuaresma de 1218, a representantes de cada comunidad para que le informaran de la situación en su lugar. Cuando llegaron los emisarios de España le contaron que estaban alojados en Madrid, pero los obispos se oponían a que fundaran e incluso a que predicaran. Tampoco las cosas iban bien para el equipo de París. Estaban muy mal alojados. Además, como venían del sur y vivían pobremente, los tomaban por cataros. Los informes de los frailes de Toulouse eran igualmente malos, tenían que permanecer encerrados en el convento de san Román. Simón de Montfort había muerto sepul-

[115] Cf. J. M. MACÍAS, *Santo Domingo de Guzmán,* o.c., 214.

[116] «Proceso de canonización de santo Domingo», testigo V n.2, en L. GALMÉS – V. T. GÓMEZ (eds.), *Santo Domingo de Guzmán,* o.c., 159.

[117] Cf. «Introducción general», en L. GALMÉS – V. T. GÓMEZ (eds.), *Santo Domingo de Guzmán,* o.c., 38.

[118] Ibíd., 39. Antes de esta dispersión, señalada ya de antemano para el día de la festividad de la Asunción de la Virgen María, santo Domingo impartió a todos sus frailes en Rulla, durante un mes, una especie de cursillo intensivo para prepararlos para la futura empresa de predicación universal a todos sus frailes.

tado por un bloque de piedra que le lanzaron desde una de las almenas, pero continuaba el conflicto entre los partidarios de Raimundo VI y de Amaury y los del hijo de Montfort.

No obstante, terminó el asedio de la ciudad el 25 de julio de aquel mismo año. El sueño de santo Domingo se había cumplido, se había abatido el árbol fuerte y las instituciones que se amparaban en el quedaron sin cobijo. La única comunidad que no estaba descorazonada era la de Prulla, que funcionaba relativamente bien.

Para solucionar estos problemas, Domingo pidió al cardenal Hugolino —quien se había convertido en el protector de la Orden— y al Papa que le dieran nuevas bulas para los obispos de España, para los cabildos de Europa y para la Universidad de París. Honorio III, el papa que había aprobado la Orden, las fue concediendo. En ellas mandaba a los obispos que no hubiera oposición a sus deseos.

También santo Domingo pidió al pontífice poder fundar un convento en Roma. La petición se vio favorecida providencialmente por un grave problema que el Papa había heredado de Inocencio III: el de las monjas de Roma. Muchas no vivían la clausura y andaban dispersas por la ciudad. Los intentos para normalizar la situación habían fracasado. Junto a la basílica de San Sixto se había iniciado la construcción de un monasterio para albergar a las monjas.

Inocencio III lo había ofrecido a los canónigos regulares de Sempringham, que se dedicaban a la dirección espiritual de las monjas, pero sólo habían enviado a un canónigo y el proyecto se había detenido. Honorio III ofreció entonces a Domingo la antigua basílica de San Sixto para que fundase un convento dominico, pero con la misión de que agrupara en el pabellón adjunto los muchos monasterios femeninos de monjas que existían en Roma, pero con muy pocas religiosas.

Domingo aceptó, pero la reforma no era fácil. Sólo contaba con las monjas de Santa María in Témpulo. Las de otros conventos no estaban dispuestas a cambiar de vida. Además, sus allegados no se lo permitían porque esperaban heredar los edificios y las rentas de las que vivían en ellos. Domingo interrumpió esta labor para visitar los conventos de la Orden y ya con las bulas resolver los problemas existentes. Comenzó por Bolonia, donde envió más frailes. Fue entonces cuando se incorporó a la Orden el maestro Reginaldo de Orleans (1180-1220), profesor de la Universidad de París, que Domingo envió también a Bolonia.

El maestro Reginaldo de Saint Gilles, ya profesor de Derecho canónico en París y canónigo de la colegiata de San Aniano en Orleans, nacido en esta ciudad, había llegado a Roma de paso en peregrinación a los Santos Lugares. Procuraba escuchar las predicaciones de santo Domingo, ya que siempre y en todas partes el fundador de la Orden procuraba predicar. El beato Jordán de Sajonia cuenta que, tal como lo oyó contar por el mismo santo Domingo:

> «El maestro Reginaldo, deán de San Aniano de Orleans [...] era un hombre que gozaba de gran estima, docto, e ilustre, había regentado durante cinco

años la cátedra de derecho canónico en la Universidad de París. Al llegar a Roma contrajo una grave enfermedad [...] Prácticamente desahuciado, se vio, no obstante, libre de su grave enfermedad, aunque no sin la intervención del Señor por medio de un milagro. En plena fiebre abrasadora, se le hizo visible la Reina del cielo y Madre de misericordia, la Virgen María; le ungió con el saludable ungüento que traía consigo: ojos, nariz, oídos, boca vientre, manos y pies, mientras decía: "Unjo tus pies con óleo santo para prepararlos al anuncio del Evangelio de la paz". Le mostró, además, el hábito completo de nuestra Orden. Sanó al instante, y su restablecimiento fue tan súbito y completo, que los médicos, al ver los síntomas evidentes de su salud, quedaron admirados, pues ya casi desesperaban de su curación»[119].

En julio de 1218 santo Domingo partió hacia España, donde permaneció hasta el mes de mayo del año siguiente. En septiembre estuvo en Guadalajara. También en Brihuega, pero no quiso fundar allí, a pesar de que se le había ofrecido una casa con rentas, porque no le pareció adecuado el emplazamiento. Sí, en cambio, en Madrid, para poder atender a unas monjas que habían acogido a los primeros frailes que había enviado a España.

En la Navidad de 1218, fundó en Segovia. Esta fundación, dedicada a la Santa Cruz, puede considerarse propiamente la primera de España ya que la de Madrid fue suprimida por el segundo Capítulo general de la Orden en 1221. En la actualidad, el convento de la Santa Cruz no lo ocupan los dominicos, pero se conserva la «santa cueva», donde el santo oraba y hacía penitencias.

Gerardo de Frachet, en 1259 o 1260, en una historia de la Orden mandada escribir por el quinto maestro general, Humberto de Romans, que sucedió en 1253 a Juan el Teutónico, cuenta el siguiente milagro ocurrido en Segovia:

«Sucedió que, predicando cierto día a las afueras de la ciudad a mucha gente reunida allí, y no ocultándosele la gran congoja que afligía al pueblo por falta de lluvia, pues estaba ya próxima la fiesta de la Natividad del Señor y aún los campesinos no habían podido sembrar por la rigurosa sequía, después de las primeras frases del sermón, divinamente inspirado, prorrumpió el hombre de Dios con estas palabras: "No temáis, hermanos; confiad en la misericordia de Dios, porque nos concederá el Señor gran caudal de lluvia y ésta nuestra tristeza se convertirá en gozo". Verdaderamente, no aparecía en aquellos momentos ningún indicio de lluvia, sino que todo el aire estaba alumbrado por la claridad de los rayos solares y ni una nube oscurecía el resplandor serenísimo del sol. Mas apenas comenzado el sermón, cayó el agua con tal vehemencia, que, a causa de tan repentina inundación de lluvia, les era difícil llegar a la ciudad, corriendo a sus respectivas casas»[120].

También cuenta Frachet que anunció un mal futuro a una persona que había menospreciado y despreciado públicamente su predicación. A las palabras de santo Domingo:

[119] BEATO JORDÁN DE SAJONIA, «Orígenes de la Orden de Predicadores», n.56-57, a.c., 102.
[120] G. DE FRACHET, «Vida de los hermanos», p.II c.VI, a.c., 417-418.

«Un hombre, noble según la vanidad del mundo, pero inflado de sensualidad, no sólo depreció el oírlas, sino que también dijo otras llenas de indignación: "No estaría mal que este charlatán, entreteniéndose todo el día con sermones, nos dejara sin comer". Y uña de caballo se fue murmurando hasta su casa, que estaba cerca. "Ahora, en efecto —respondió el bienaventurado Domingo—, os vais; pero antes de que pase un año, el caballo que ahora montáis carecerá de jinete y, camino de vuestro castillo, moriréis a mano armada antes de llegar a él". Que la profecía fue hecha por inspiración de Dios lo confirmó manifiestamente su cumplimiento, pues aún no se había cumplido un año, cuando, en el mismo lugar que estaba al proferirse la sentencia, fue vilmente asesinado por sus enemigos, en compañía de su propio hijo y de un sobrino, cuando corría a refugiarse en el castillo que se había construido»[121].

Domingo visitó los lugares de su juventud que había dejado catorce años antes: Caleruela; Gumiel, donde oró en el panteón familiar; Osma, en cuya catedral estaba enterrado Diego de Acebes; y Palencia, allí dejó preparada la fundación que un año después sería el convento de San Pablo.

Visitó también a las monjas de San Esteban de Gormaz —canonesas de san Agustín— a quienes había dirigido espiritualmente en su época de canónigo en Osma. Después, las religiosas se pasaron a la rama femenina de la Orden y se trasladaron a Caleruega. Se instalaron en el castillo y se hicieron cargo del hospital que había fundado su hermano Antonio. Existe la tradición, aunque no probada, de que Domingo estuvo en León, Salamanca y hasta en Zaragoza y Barcelona.

A finales de mayo de 1219 regresó a Francia cruzando por los Pirineos. Estuvo en Prulla. Pasó por Toulouse, que continuaba revuelta, pero la comunidad se había consolidado. Desde allí se fue a París con Bertrán de Garriga, que después fue proclamado beato. Al pasar por el santuario de Rocamadour se les agregaron unos alemanes que venían de Santiago de Compostela. Según Gerardo Franchet, pudieron entenderse hablando cada uno de ellos su propia lengua. Domingo había dicho a fray Bertrán:

«"Si te parece bien, arrodillémonos y pidamos al Señor que nos otorgue entender y hablar su idioma para que podamos predicarles a Jesucristo". Y haciéndolo así, inteligiblemente, estupefactos ellos, hablaron el alemán, y caminando con ellos durante otros cuatro días, y hablándoles de Jesucristo, llegaron por fin a Orleáns. Como dichos alemanes querían ir a Chartres, se despidieron de ellos en la travesía de París, encomendándose humildemente a sus oraciones»[122].

En París, los frailes habían conseguido una antigua hospedería para peregrinos de Santiago que colindaba con la muralla y estaba dedicada a este apóstol. Las bulas papales habían surtido su efecto. Los frailes fueron aceptados como alumnos en la universidad. Domingo pudo man-

[121] Ibíd., c.VII, a.c., 418.
[122] Ibíd., c.X, a.c., 421.

tener muchas entrevistas con profesores y estudiantes. Uno de ellos, el profesor de la Universidad de París Guillermo de Montferrato —que Domingo había conocido en Roma, en 1215— entró en la Orden.

También allí conoció santo Domingo al maestro en artes Jordán de Sajonia, que entró en la Orden poco después y fue quien le sucedió en el gobierno general de la misma. Jordán fue el discípulo que asimiló mejor el espíritu fundacional y lo continuó fiel y apasionadamente. Fray Domingo, en estas entrevistas de París, aunque quería que entrase en su Orden, se limitó a indicarle que continuara preparándose para el diaconado. Siempre respetaba meticulosamente la libertad de los demás. El 12 de febrero de 1220, miércoles de ceniza, Jordán fue recibido en la Orden junto con Enrique, un amigo suyo.

La Orden dominicana demostró desde un principio una clara vocación universitaria. No es extraño porque: «Santo Domingo era un intelectual, un universitario, un canónigo, y por eso buscó en la Universidad la reclutación de sus hijos, pues sólo así era posible el apostolado que él deseaba y exigían las necesidades de la Iglesia»[123].

La comunidad de París era muy numerosa, constaba ya de treinta frailes. Estaba dedicada casi exclusivamente al estudio. Incluso algunos profesores de la Universidad de París daban clase de Teología en el convento de Saint Jacques. Sin embargo, santo Domingo encontró que no se vivía la pobreza como él quería. Además, tenían el problema de que, por voluntad del cabildo, los frailes no podían predicar ni enseñar, ni en su misma casa e iglesia.

Él mismo, en lugar de predicar, tuvo que dar pequeñas charlas a grupos reducidos, que llamaron «colaciones», quizá en el primer sentido del término —alimento ligero, que se toma por la tarde o por la noche en los días de ayuno—, aunque figurado, y puede también que en el segundo de mención. La palabra «colación» se utiliza para designar un conjunto o colección de citas de la Sagrada Escritura relacionadas entre sí, que se pueden usar para la predicación, porque se infiere de ellas aplicaciones concretas de tipo moral, religioso y piadoso. En los «comentarios» a la Escritura se seguía principalmente su sentido literal, en las colaciones el espiritual, o todos los otros sentidos que es posible encontrar en ella. De manera que, como ha indicado Jean-Pierre Torrell: «Si en el comentario da la primacía a la exégesis literal, las *collationes* muestran también y al mismo tiempo, la fuente espiritual que le animaba»[124].

En París, se inició la segunda dispersión. Domingo envió a fundar y a predicar a distintos grupos a Orleans, Limoges, Reims, Poitiers, Metz y otras poblaciones de Francia. A su hermano Manés lo mandó a Madrid para que se hiciera cargo de la fundación que había dejado allí. A mediados de julio de aquel mismo año de 1219, Domingo salió para Italia.

[123] V. CARRO, OP, «Santo Domingo de Guzmán. Fundador de la primera Orden universitaria, apostólica y misionera»: *CTom* 220 (1946) 5-81; 221 (1946) 282-381.

[124] J. P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Eunsa, Pamplona 2002) 49.

Los hagiógrafos narran muchos milagros realizados por el santo durante este viaje. Uno de ellos, contado por Franchet, es el siguiente:

> «Llegado [...] al pueblo de Chatillón, sucedió que el hijo de la hermana del capellán, que les hospedó en su casa, se había caído de la azotea y su madre y sus familiares lo lloraban muerto. Compadecido de ellos el bienaventurado Domingo, se postró en oración, derramando lágrimas, y fue oído por Dios, pues entregó incólume el niño a su madre. La tristeza entonces se cambió en gozo, y el sacerdote, tío del niño, hizo un gran festín e invitó a muchas personas temerosas de Dios. Y como la madre del niño no quisiera comer allí anguilas, de las que todos los demás comían, porque padecía fiebres cuartanas, el bienaventurado Domingo cogió un trozo de anguila y lo bendijo, entregándoselo en nombre de Cristo y diciendo: "Come en virtud de nuestro Salvador". Comió ella, y al punto se sintió curada de la fiebre»[125].

En Bolonia, la comunidad, que también había aumentado, se había trasladado de la «Mascarella» a la Iglesia de san Nicolás de las Viñas. Gracias a Reginaldo de Orleáns se habían incorporado muchos estudiantes y hasta algún profesor. Se encontró, sin embargo, con otro problema. Si en París se había caído en una especie de intelectualismo puro, en Bolonia, en cambio, en un ascetismo riguroso.

En octubre de 1219 Domingo deja Bolonia. Se dirige a Viterbo. Allí residía la corte pontificia. Si quería remediar la situación, necesitaba nuevas bulas para acabar con el bloqueo del cabildo de París al convento de Saint Jacques. Obtenidas éstas, siguió su viaje hacia Roma para continuar su misión de reforma de las monjas. A finales de este año, el Papa entregó definitivamente la iglesia de San Sixto a los dominicos, con el monasterio para las monjas —que debía terminarse— y cuyos gastos correrían a cargo del Romano Pontífice.

En esta época, en este convento romano de san Sixto, ocurrió un hecho milagroso, que después se reprodujo en pinturas de todos los refectorios de los conventos dominicos. Se representaba la comida conventual servida por ángeles y presidida por santo Domingo. El relato comienza del modo siguiente:

> «Mandó cierto día santo Domingo a fray Juan de Calabria y a fray Alberto de Roma que fueran por la ciudad a recoger limosna. Tras haber pedido desde el comienzo de la mañana hasta la hora de tercia sin obtener nada, volvían a casa sin socorro alguno. Pero llegados junto a la Iglesia de santa Anastasia, les salió al paso una noble señora que tenía en gran estima a la Orden. Viendo que no llevaban ninguna limosna, les dio un pan y les dijo: "No quiero que volváis así, con las manos completamente vacías". Regresando, pues, una vez recibido el pan, he aquí que un hombre vestido de blanco y de buena presencia, se unió a su compañía y les rogaba porfiadamente que le dieran una limosna. Pero ellos, comenzaron a excusarse, diciendo que no tenían para sí mismos y no podían darle a él. Como se lo pidiera con mayor insistencia, se dijeron mutuamente: "¿Qué haremos con un pan? Démoselo por amor de Dios". Y le dieron el pan. El personaje que lo recibió, desapareció al instante, y no vieron hacia dónde se encaminaba después. Vueltos a

[125] G. DE FRACHET, «Vida de los hermanos», p.II c.XII, a.c., 422.

casa, les salió al encuentro el piadoso Padre que estaba ya al tanto de todo lo que les había sucedido, por revelación del Espíritu Santo. Con rostro alegre, les dijo: "Hijos, no tenéis ya nada". Ellos respondieron: "No, Padre". Y le contaron lo que les había pasado, y lo del pobre al que habían dado el pan. Él, empero, les dijo: "Fue un ángel del Señor. El Señor alimentará a sus siervos. Vayamos a orar". Y entrando en la iglesia, salió después de un poco, y dijo a los frailes que convocaran a la comunidad para la comida. Ellos le respondieron: "Padre santo, ¿cómo quieres que les hagamos venir, si no tenemos qué darles?" Pero él sabedor de antemano de las cosas futuras, les dijo: "El Señor alimentará a sus siervos"»[126].

Hasta este momento, el relato no tendría un interés especial. Únicamente mostraría la caridad de los frailes y la confianza de santo Domingo en la oración. El texto pertenece a *Milagros de santo Domingo,* de la beata Cecilia Romana (1200-1290), monja dominica. Desde 1223 vivió en el convento dominicano de Santa Inés de Bolonia, y contaba sus recuerdos personales sobre el fundador, de quien había recibido la profesión religiosa en Roma el 28 de febrero de 1221. Otra religiosa de la misma comunidad, sor Angélica, entre los años 1272 y 1288, redactó lo que le refería detalladamente sor Cecilia para que se conservara por escrito su importante testimonio. En este pasaje se continúa explicando que:

«Como los frailes tardaran en cumplir lo que les había mandado, llamó al bodeguero fray Roger, y le mandó que llamara para la comida, porque el Señor proveería a sus siervos. Al fin, cubiertas las mesas y puestas las escudillas, se hizo la señal y entraron en el refectorio. Entonces bendijo el santo Padre la mesa, y sentados los frailes comenzó a hacer la lectura del refectorio fray Enrique Romano. Santo Domingo, sin embargo, juntando las manos, comenzó a orar sobre la mesa. Y he aquí que, en conformidad con la promesa que le fue hecha por el Espíritu Santo acerca de la providencia divina, aparecieron de repente en medio del refectorio dos jóvenes hermosísimos, que venían cargados con dos manteles muy blancos llenos de pan, en la parte que colgaba hacia adelante y en la posterior. Y comenzando por los inferiores, uno en el coro derecho y otro en el izquierdo, pusieron a cada uno de los frailes un pan íntegro de admirable hermosura. Llegando, pues, a santo Domingo y poniéndole igual un pan íntegro, hicieron una inclinación de cabeza y desaparecieron de repente. Hasta el día de hoy se ignora hacia dónde se marcharon, o de dónde vinieron. Santo Domingo dijo a los frailes: "Comed, hermanos, el pan que el Señor os ha enviado"»[127].

El maestro general Humberto de Romans, en su *Narración sobre santo Domingo,* al contar este hecho prodigioso lo termina con estas palabras de santo Domingo dando permiso, también a la comunidad, para comer, que eran unos cuarenta[128], pero añade: «Que esto lo hizo la mano de Dios atendiendo los méritos de su siervo Domingo, no puede ser puesto en duda. El hecho lo atestiguan muchos de los frailes que

[126] BEATA CECILIA ROMANA, «Relación de los milagros obrados por santo Domingo en Roma», n.3, en L. GALMÉS – V. T. GÓMEZ (eds.), *Santo Domingo de Guzmán,* o.c., 666-667.
[127] Ibíd., 667-668.
[128] Cf. R. DE CERRATO, «Vida de santo Domingo», n.21, a.c., 349.

estuvieron allí presentes y que aún hoy viven»[129]. Sor Cecilia no finaliza todavía el relato. Añade:

«Después dijo a los frailes que servían, que convidaran con vino a los hermanos. Ellos, sin embargo, respondieron: "Padre santo, no tenemos nada". Entonces santo Domingo, lleno de espíritu profético, les dijo: "Id a la cuba y convidad a los frailes con el vino que envió allí el Señor". Fueron, pues, como les había ordenado, y encontraron la cuba llena hasta los bordes con vino de óptima calidad. Y sacándolo, lo llevaron a los frailes. Santo Domingo dijo: "Bebed, hermanos, del vino que el Señor ha enviado". Comieron y bebieron a voluntad aquel día, al siguiente y al tercero. Tras la comida del tercer día, hizo dar a los pobres todo el pan y vino que había sobrado: no quiso que quedara nada en casa. Durante aquellos tres días no envió a pedir limosna, porque el Señor les había dado en abundancia pan y vino del cielo. Después, el Padre santo hizo a los frailes un sermón muy hermoso, exhortándoles a no desconfiar de la divina providencia, tampoco cuando se encontraran en extrema necesidad»[130].

En 1220 tuvo lugar la tercera dispersión. Salen de Bolonia varios equipos para Bérgamo, Verona, Milán, Piacenza y otras ciudades. Fray Reginaldo de Orleans fue enviado a París para imponer la austeridad que faltaba en Saint Jacques y que sobraba en Bolonia, aunque murió poco después[131]. Domingo convocó Capítulo general para la semana de Pentecostés y así aunar criterios e interpretaciones.

Santo Domingo concebía los frailes como individuos responsables. No tenían que ser elementos pasivos. De ahí que fuera de los actos comunitarios de coro, refección y capítulo cada miembro de la comunidad administraba su día. No había un dormitorio común, sino que cada fraile tenía su celda individual en la podría estudiar, rezar o distraerse sin presencia ni vigilancia de nadie. También podía circular libremente por el convento.

El fundador no sólo quería que sus frailes fueran psicológicamente maduros, sino también que estuvieran formados intelectualmente. El estudio era una obligación. En la Orden de Predicadores los frailes: «Deben entregarse con ahínco al estudio, de tal manera que de día y de noche, en casa o en el camino, estudien siempre o mediten y se esfuercen en retener en la memoria cuanto puedan»[132]. Puede decirse con Lorenzo Galmés:

«No se peca de exagerado al afirmar que Domingo de Guzmán es uno de los santos fundadores de familias religiosas que vio el primero y con

[129] H. DE ROMANS, «Narración sobre santo Domingo», n.43, a.c., 316.
[130] BEATA CECILIA ROMANA, «Relación de los milagros obrados por santo Domingo en Roma», n.3, a.c., 668.
[131] Murió el 12 de febrero de 1220. La noticia afectó mucho a santo Domingo. Le consoló el saber que a quien le preguntó si le era difícil ser dominico respondió: «Creo que no tengo mérito alguno viviendo en esta Orden pues me he encontrado siempre estando en ella extraordinariamente a gusto» (cf. BEATO JORDÁN DE SAJONIA, «Orígenes de la Orden de Predicadores», n.64, a.c., 104-105). Fue sepultado en París en el cementerio de los benedictinos de Notre-Dame-des-Champs. El papa Pío IX confirmó su culto como beato el 8 de julio de 1875.
[132] «Constituciones antiguas de la Orden», en L. GALMÉS – V. T. GÓMEZ (eds.), *Santo Domingo de Guzmán,* o.c., 737.

mayor claridad, la necesidad del estudio como arma apostólica. El estudio monástico, de innegable finalidad contemplativa, cumple siempre una gran función espiritual, tanto para el monje en su vida íntima, como en el interior del monasterio. El estudio catedralicio, con su carácter institucional, lleva consigo una formación teológica de índole pastoral para el ministerio del sacerdote. Es de modo especial con santo Domingo, cuando el estudio salta a la palestra de la actividad apostólica, como medio necesario para la defensa y difusión de la verdad»[133].

Se tenía la convicción de que con el estudio se consigue la verdad. «Veritas» era el lema y la divisa de la Orden. Para el dominico, según lo establecido por el fundador de la Orden, el estudio es una obligación constitucional, una función universal, necesaria y permanente. El célebre cardenal Cayetano, Tomás de Vío (1469-1534), decía que el dominico que no consagraba por lo menos cuatro horas diarias al estudio, pecaba. Quería indicar con ello que el dominico que habitualmente no se ocupa del trabajo intelectual no está siguiendo su profesión religiosa y comete así una falta grave.

Desde la época de santo Domingo la orden tiene, en su escudo, una cruz flordelisada blanca y negra, símbolo de la religiosidad evangélica; en el centro y debajo, como divisa, la palabra «veritas». En derredor de la cruz hay una orla con la leyenda: «Iluminare, benedicere, praedicare». Desde la verdad iluminar, dejar paz o bendecir y dar a conocer a todos la verdad con la predicación. La divisa de la Orden era: «Contemplata aliis trajere». Dar lo contemplado a otros. Hay que contemplar con la oración y el estudio para transmitir lo contemplado a los demás. Siguiendo su doctrina sobre los géneros de vida cristiana, con la que defiende a la Orden de Predicadores de los argumentos de sus opositores universitarios, escribe santo Tomás:

> «La vida contemplativa es de suyo mejor que la activa, que se ocupa de actos corporales; pero aquella vida activa que se ocupa de predicar y enseñar a otros las verdades contempladas es más perfecta que la vida que sólo se ocupa de la contemplación, porque supone la abundancia de la contemplación. Y tal fue la vida que Cristo eligió»[134].

En toda la argumentación de la réplica de santo Tomás a los ataques de los adversarios de la Orden de Predicadores, cuando ya hacía cuarenta años de su fundación, se reflejan fielmente las características esenciales que le imprimió santo Domingo de Guzmán al instituirla. No es extraño porque, como se concluye en una de sus biografías actuales, «ningún fundador de Orden religiosa es más fundador que santo Domingo de Guzmán es de la suya. La Orden fue su obra personalísima, donde los sucesores no hicieron más que seguir sus huellas»[135].

[133] L. GALMÉS, «Santo Domingo de Guzmán, hoy», en ibíd., 11.
[134] *STh.* III q.40 a.1 ad 2.
[135] V. CARRO, OP, *Santo Domingo de Guzmán,* a.c., 7.

e) *Estructura y organización de la Orden*

El espíritu de la Orden de santo Domingo está explicitado en su aplicación en la primitiva legislación elaborada en vida de su fundador. Las primeras constituciones se elaboraron en el primer Capítulo general, celebrado en Bolonia en la semana de Pentecostés del año 1220. Las leyes que se aprobaron sentaron los principios fundamentales de la Orden y se basaban en los estatutos fundacionales de 1216.

En los textos del primer Capítulo general se indica que la finalidad de la Orden de Predicadores es «la salvación de las almas» por la predicación, y, para ello, se incluye el estudio como un elemento integrante de la nueva vida religiosa[136]. En realidad, todas las observancias no sólo tienen que servir para regular la vida en el convento, sino principalmente para facilitar el estudio, que servirá de preparación para la predicación. Todo debe estar subordinado al estudio. Con él se alcanza la verdad, que ha de ser transmitida a los demás por la predicación.

Todo ello, a principios del siglo XIII, era una gran novedad. Se establecía, como se indica en otra biografía actual, que:

> «Aparte de la oración privada e individual, en todas las comunidades se practicaría diariamente la oración litúrgica instituida por la Iglesia, llamada Oficio Divino, en forma coral y solemne; pero no con la parsimonia y lentitud tradicionales en las comunidades monásticas, sino con ritmo ágil y pausas breves, para no mermar el tiempo que los religiosos deberían consagrar al estudio»[137].

También, por ejemplo, la obligación del silencio en determinadas horas, denominada «sanctissima silenti lex», no sólo era un medio para permitir la vida de oración, sino también para el estudio[138]. Se decretaba, además, que, para la fundación de un convento no podía faltar junto con el prior un doctor. Incluso se indica un cierto plan de estudios que, después con una mayor elaboración, se denominará «ratio studiorum». En definitiva, se indicaba que el estudio tendría en la Orden el rango de primera y principal de todas las observancias.

Una innovación importante, que revela la prudencia práctica del fundador de la Orden y su preocupación por el cumplimiento de su finalidad esencial, «la salvación de las almas mediante la predicación y la enseñanza de la verdad», era la llamada «ley de la dispensa». Los superiores podían dispensar a los religiosos y a sí mismos de cualquier observancia o ley cuando por las circunstancias se perjudicara el estudio o la predicación.

Era también original una norma general sobre el gobierno. Todos los cargos tenían que ser temporales y elegidos desde la base. Además, en la

[136] Cf. E. GARCÍA ÁLVAREZ, «La teología en el carisma dominicano»: *CTom* 367 (1985) 284.
[137] J. M. MACÍAS, «Santo Domingo de Guzmán, fundador de la Orden de frailes Predicadores», en AA.VV, *Nueve personajes históricos* (OPE, Caleruega 1983) 38.
[138] Cf. A. GONZÁLEZ FUENTE, *La vida litúrgica en la Orden de Predicadores. Estudio en su legislación: 1216-1980* (Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum, Roma, 1981) 315.

elaboración de leyes y normas de gobierno tenían que colaborar todos. La mayor innovación que imprimió santo Domingo a la Orden no era sólo que no dependía de las jurisdicciones diocesanas, sino también, y principalmente, su estructuración democrática.

En los Capítulos generales que se celebraban cada año, intervenían todos los religiosos, porque habían elegido a los capitulares, que asistían en su representación. En 1370 se determinó que se celebrasen cada dos años. El cisma de Aviñón y posteriores sucesos bélicos europeos impidieron su celebración. En la actualidad, el Capítulo general se celebra cada tres años; los Capítulos provinciales, en cambio, cada cuatro. Así, los cargos de prior de cada comunidad y de prior provincial tienen una duración de tres y cuatro años, respectivamente. Generalmente, cada doce años se elegía un maestro general. Aunque, en el primer Capítulo de Bolonia, se decidió que mientras el fundador viviese solamente él desempeñaría ese cargo.

Todas las leyes tenían que ser flexibles, abiertas y sujetas a revisión permanente para acomodarse al cambio de los tiempos. El sistema por el que debían regirse los dominicos respetaba y otorgaba muchos derechos a sus religiosos, pero se los presentaba como deberes y los educaba para que los sintieran como obligaciones. En este aspecto, el procedimiento dominico se diferencia de los sistemas democráticos civiles, aunque algunos Estados han examinado sus constituciones para elaborar la suya propia, tal como hicieron los políticos que organizaron a finales del siglo XVIII la Constitución de los Estados Unidos de América. Asimismo, se diferencia de los propios del mundo civil porque no hay candidaturas personales, ni partidos, ni oposición. Este sistema democrático ha permitido a la Orden que en casi ocho siglos de existencia no haya sufrido escisión alguna.

Se ordenó también que el maestro general de la Orden, el prior provincial en cada provincia y el prior conventual en cada convento estuviesen asistidos en sus funciones gubernativas por sus respectivos Consejos: generalicio, provincial y conventual. Igualmente, que determinadas cuestiones fijas y otras de especial importancia se sometieran a las decisiones de los correspondientes Capítulos: general, provincial o local, según afectasen a la Orden en su totalidad, a la respectiva provincia o al ámbito de la correspondiente comunidad. Otra originalidad de la normativa, que se había empezado a vivir en la Orden, era la fórmula de profesión dominicana. En ella sólo se mencionaba el voto de la obediencia porque, como dirá santo Tomás en la *Suma teológica,* es el fundamento de la vida religiosa. La obediencia tiene una significación especial por tres motivos:

> «Primero, porque por el voto de obediencia ofrece el hombre a Dios un bien más excelente, a saber, la propia voluntad, cuyo valor sobrepasa al del cuerpo y al de las cosas externas, que se ofrecen por el voto de castidad y de pobreza. Por eso es más agradable a Dios lo que se hace por obediencia que lo que se hace por propia voluntad [...] Segundo, porque el voto de obediencia contiene los otros dos, y no viceversa. En efecto, aunque el religioso esté obligado por voto especial a observar castidad y pobreza, la obediencia le obliga a esto y a otras muchas cosas más [...] Tercero, porque el voto de obediencia se refiere propiamente a los actos más relacionados con el fin de la vida religiosa. Ahora bien, la excelencia de una cosa se mide por su proximidad al fin. Por eso, el voto de obediencia es el más esencial del estado religioso, pues nadie será religioso si no tiene el voto de obediencia, aunque haya hecho el voto de pobreza y el de castidad»[139].

En la obediencia religiosa, que consiste en aceptar y seguir la dirección y el gobierno de los superiores, no queda comprometida la libertad personal. Tampoco disminuye ni quita el mérito de las obras realizadas con este voto. La obediencia de la vida religiosa no compromete la libertad. Tampoco remueve el valor de los actos, realizados por obediencia a los superiores religiosos legítimos, que mandan según la regla y constituciones propias de la orden —potestad limitada por lo que está por encima, por debajo y contra ellas, y también por lo que es ilícito, según las leyes de Dios y de la Iglesia. Por una parte, porque el hombre obedece voluntariamente —un acto libre es el que posibilita la obediencia—, y, por otra, porque lo hace por Dios.

> «La necesidad que proviene de la coacción hace al acto involuntario y excluye la razón de laudable y meritorio. Pero la necesidad que nace de la obediencia no es de coacción, sino completamente libre, en cuanto que el hombre libremente quiere obedecer, aunque a veces no quiere precisamente aquello que se le manda. Por consiguiente, puesto que el hombre se somete por amor de Dios, mediante el voto de obediencia, a la necesidad de hacer cosas que por sí mismas no le agradan, todo lo que hace es más agradable a Dios, aunque sea menos excelente. Y es que nada mejor puede el hombre ofrecer a Dios que el sometimiento de la propia voluntad a otro por amor a Dios»[140].

Los religiosos dominicos tenían que hacer sus propias leyes en los capítulos y sus superiores no eran más que otros frailes en los que delegaban la autoridad para su aplicación. Por ello, cualquier dominico podía ofrecer sus propias iniciativas. Nunca vivía la obediencia como en un constante infantilismo, ciego y destructor de su personalidad.

En el primer Capítulo de 1220 se determinó que en todos los conventos se enseñase Teología y, para que fuese más fácil esta formación, las comunidades se establecerían en poblaciones importantes. En este sentido, se decía en unos versos muy antiguos: «Para sus fundaciones, san Bernardo prefería los valles; san Benito, los montes; // san Francisco, los pueblos pequeños; santo Domingo, las ciudades»[141]. También se estableció que la liturgia no sería la romana, que se había popularizado con el papa Gregorio VII (1073-1085), aunque todavía no era universal. Como la Orden quería ser internacional, se adoptó una liturgia propia con elementos mozárabes, ambrosianos, galicanos y otros, que se denominó

[139] *STh.* II-II, q.186 a.8 in c.
[140] Ibíd., a.5 ad 5.
[141] «Bernardus, valles; montes Benedictus amabat. // Oppida Franciscus; celebres Dominicus urbes». Cf. J. M. MACÍAS, *Santo Domingo de Guzmán,* o.c., 236.

después «liturgia dominicana». Estuvo vigente hasta después del concilio Vaticano II, cuando en un Capítulo general se preceptuó su abandono y la implantación del rito romano. También se abordó la cuestión de los conversos o los que procedían de la herejía, de los infieles, del judaísmo o de la religión musulmana. Se aprobó que sólo pudieran tener el grado laical de religioso, pero no recibir órdenes sagradas; se dedicarían a las faenas domésticas. Más tarde se llamó «legos» a los que vivían así dentro de la Orden; en la actualidad se les denomina «cooperadores».

Sobre la cuestión de las monjas, que ya vivían el espíritu dominicano, no se decidió nada. Hasta 1258 no se incorporaron formalmente a la Orden. De momento se decidió que algunos religiosos atendieran espiritualmente a las monjas de Prulla, a las de Madrid, a las de San Esteban de Gormaz —que luego se trasladarían a Caleruega— y a las de San Sixto de Roma, que ya habían sido reagrupadas por santo Domingo. El año siguiente, en 1221, santo Domingo fundó el convento femenino de Santa Inés de Bolonia. Probablemente quería que tuviesen un sitio en la Orden, pero como todo se decidía por mayoría, hubo que esperar más de cuarenta años para que de una manera natural y sin problemas las monjas vieran realizados sus deseos. Siempre se ha atribuido esta decisión del Capítulo de 1258, celebrado en Toulouse y siendo maestro general el venerable Humberto de Romans, a la intercesión de santo Domingo.

La beata Cecilia Romana, que estuvo primero en el monasterio de Santa María in Témpulo, después pasó al de San Sixto y finalmente al de Bolonia —todos fundados por santo Domingo—, cuenta en sus «memorias» sobre el santo —a quien conoció muy bien— el siguiente hecho sobre la reagrupación romana de las monjas:

> «En conformidad con un mandato del papa Honorio III, santo Domingo reunió a las monjas que vivían en diversos monasterios de la ciudad de Roma, para agruparlas en la iglesia de San Sixto, en la que habitaban entonces los frailes. Entre otras, se encontraba la abadesa de Santa María in Témpulo, donde se hallaba la imagen de la Bienaventurada Virgen, que ahora está en la iglesia de San Sixto. Dicha abadesa, con sor Cecilia y todas sus monjas a excepción de una, hizo profesión en manos de santo Domingo, prometiendo que entraría con todas, si la imagen de la santísima Virgen permanecía con ellas en san Sixto. Mas si la imagen se volvía a su iglesia, como había hecho ya en otro tiempo, ella y las demás se considerarían desligadas de dicha profesión. Santo Domingo aceptó de buen grado esta condición [...] La imagen de la Bienaventurada Virgen, sin embargo, fue trasladada la noche siguiente al ingreso de las hermanas; tenían miedo a los romanos, que no querían que fuera removida de allí, porque así la podían ver con mayor facilidad. Santo Domingo la llevó sobre sus hombros a la iglesia de san Sixto, iba acompañado de dos cardenales, a saber, don Nicolás y don Esteban [...] así como de muchas otras personas que les precedían y seguían caminando todos con los pies descalzos y portando muchas antorchas. Las hermanas esperaban la imagen con los pies descalzos, puestas en oración. Fue colocada con gran reverencia en su iglesia»[142].

[142] Beata Cecilia Romana, «Relación de los milagros obrados por santo Domingo en Roma», n.14, a.c., 681-682.

Como eran muchas las monjas acogidas, santo Domingo habló con el cardenal Hugolino y con el papa Honorio III para que se le cediese un nuevo edificio. Le donaron la basílica de Santa Sabina y una fortaleza aneja. En esta última se edificó el convento a toda prisa y los frailes de San Sixto se trasladaron a Santa Sabina, que pasó a ser la sede del maestro general de la Orden. Se conserva la celda baja y estrecha en que vivió santo Domingo.

Después de vencer la resistencia de algunas familias de las monjas romanas y de traer a unas religiosas del monasterio de Prulla para que imprimieran su espíritu en el nuevo de Roma, pudieron hacer la profesión religiosa y tomar el nuevo hábito. Sor Cecilia cuenta que en este día:

> «Sentado ya santo Domingo con los predichos cardenales (cardenal Hugolino, cardenal Esteban de Fossanova y cardenal Nicolás de Claromonte), y estando la abadesa con las monjas de pie ante ellos, se presentó un hombre tirándose de los cabellos y clamando a gritos: "¡Ay!, ¡Ay!". Preguntándole los presentes qué era lo que le ocurría, respondió. "El sobrino de don Esteban se ha caído del caballo y se ha matado". Este joven se llamaba Napoleón. Oyendo lo cual su tío, angustiado, se reclinó desvanecido sobre santo Domingo. Los otros le sostuvieron, y el santo se levantó y le roció con agua bendita. Dejándole, fue adonde se encontraba el difunto, que estaba muy golpeado y horriblemente desgarrado. Mandó que le transportaran a una casa que estaba a las afueras y lo metieran allí. Santo Domingo dijo a fray Tancredo y a los que estaban con él, que le preparaban lo necesario para celebrar misa. Fue, pues, a la iglesia, acompañado de los cardenales y de los demás que estaban con ellos, así como de la abadesa y sus monjas. Esta era muy estimada a causa de su santidad, tanto por los cardenales como por santo Domingo. Celebró la misa con gran abundancia de lágrimas. Llegado el momento de la elevación del cuerpo del Señor, teniéndolo en las manos y elevándolo según costumbre, advirtieron los circunstantes con estupor que santo Domingo se elevaba un codo sobre el suelo. Apenas terminada la Misa, se dirigió al lugar donde estaba el cadáver, acompañado de los cardenales y de todos los que se encontraban con ellos, así como de la abadesa y sus hermanas. Llegado a donde estaba el cuerpo, colocó ordenadamente con su santísima mano todos los miembros despedazados y desgarrados, desde la cabeza a los pies. Se arrodilló después en oración junto al féretro llorando intensamente. Hizo lo mismo por tres veces, recomponiendo el rostro desgarrado y colocando los demás miembros en sus respectivos lugares; se levantó e hizo la señal de la cruz sobre él. Puesto en pie a la cabecera del difunto, con las manos alzadas al cielo, y él mismo elevado por virtud divina más de un codo, clamó con voz potente: "¡Joven Napoleón¡, yo te lo digo en nombre de nuestro Señor Jesucristo, ¡levántate!" Y al momento, ante la presencia de los que habían acudido a contemplar tan gran prodigio, resucitó sano y salvo. Dijo a santo Domingo: "Padre, dame de comer". Le dio de comer y beber y lo entregó sano y alegre a su tío; no quedó en él ninguna cicatriz. Había permanecido cadáver desde por la mañana hasta las tres de la tarde. Este milagro tan grande, tal como aquí se relata, lo narró sor Cecilia, que estuvo presente a todo, lo oyó con sus oídos y lo contempló con sus ojos»[143].

Después del Capítulo el papa Honorio III encomendó a santo Domingo la dirección de una campaña misionera en Lombardía, donde los

[143] Ibíd., n.2, p.665-666.

cátaros intentaban de nuevo expansionarse. Predicó por todo el norte de Italia intentando que se eliminara la herejía cátara, que había prendido en muchas ciudades italianas. Toda esta incesante actividad apostólica para salvar las almas por medio de la predicación la ejercía como efecto de su vida contemplativa; así lo refieren sus biógrafos que explican con mucho detalle este último período de santo Domingo. Por eso, en las actas de canonización, muchos testigos dicen que sólo hablaba con Dios o hablaba a los demás de Dios[144]. Entre estos testimonios pueden citarse los siguientes:

> «Mientras viajaba, quería siempre disertar o hablar de Dios, o enseñar, leer u orar».
>
> «Observaba siempre el silencio en los tiempos acostumbrados y preceptuados por la regla; se abstenía de palabras ociosas, y hablaba siempre de Dios o con Dios».
>
> «Raramente hablaba, a no ser con Dios, es decir, orando o de Dios; en este mismo sentido aconsejaba a los frailes».
>
> «En casa o en viaje, quería siempre hablar de Dios o de la salvación de las almas; nunca oyó salir de su boca una palabra ociosa, nociva o de difamación»[145].

El segundo Capítulo general de la Orden tuvo lugar también en Bolonia, el día de Pentecostés de 1221—30 de mayo—. La Orden iba creciendo. Santo Domingo presidió a casi cincuenta delegados. Era necesario revisar el ordenamiento jurídico. No era fácil dirigir una Orden de carácter universal en medio de un mundo todavía feudal. Se acordó dividir la Orden en provincias. De momento serían cinco: Provenza, Francia, España, Lombardía y Roma. Se pusieron los fundamentos para crear otras, como las de Hungría, Teutonia e Inglaterra. También se decidió que al superior de toda la Orden se le denominara «maestro general».

En julio, en plena campaña misionera, y después de haber estado en Venecia, Domingo tuvo que trasladarse a Bolonia. Los padres de una joven noble de la ciudad, Diana de Andaló, que dirigía santo Domingo, se oponían a que fuese religiosa. Consiguió solucionar el conflicto convenciendo a sus padres incluso para que subvencionaran la edificación del convento femenino de Bolonia. Sor Diana fue después beatificada.

Son muchos los relatos de este tipo que se encuentran en las biografías del santo y revelan que psicológicamente era una persona muy agradable, equilibrada, generosa, serena y alegre. Santo Tomás afirma que las virtudes naturales o adquiridas, cuando se tienen en estado perfecto, están todas conectadas. «La virtud moral perfecta es un hábito que inclina a realizar bien las obras buenas. Y entendidas así las virtudes morales, hay que decir que están conexas entre sí»[146]. Los santos, por la

[144] Cf. J. M. de Garganta (intr.), *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos. Su vida, su orden, sus escritos* (BAC, Madrid ²1966) 160.

[145] «Proceso de canonización de santo Domingo», testigos I, II, V, VI, en L. Galmés - V. T. Gómez (eds.), *Santo Domingo de Guzmán,* o.c., 145-154, 158-166.

[146] *STh.* I-II q.65 a.1 in c.

gracia divina, logran que coexistan todas las virtudes aunque, en cada uno de ellos, unas se manifiesten más que otras.

Los testigos del proceso de canonización de santo Domingo, que le conocieron personalmente, coinciden en afirmar que no habían conocido a otra persona cuya presencia agradara tanto; su semblante parecía que brillara. A esta especie de fulgor alude Constantino de Orvieto al describir la semblanza psicológica de santo Domingo:

> «En todo demostraba una valiente ecuanimidad, excepto cuando era más fuerte la compasión y la misericordia. Y puesto que un corazón alegre resalta en el rostro, en su bondad externa proyectaba su belleza interior. Y a pesar de que su rostro estaba siempre alumbrado por la claridad de su sonrisa demostrando una conciencia limpia, la luz de su semblante nunca quedaba baldía. Esta cualidad seducía a todos de tal manera que, sin ninguna dificultad, los conquistaba y nada más mirarle le querían. A la hora de las resoluciones estaba tan atento creyendo siempre que era Dios quien decidía, que apenas una sola vez o nunca rectificó una palabra pronunciada con justa deliberación»[147].

A su vez, sor Cecilia, nos ofrece esta descripción física en la que se hace referencia a la impresión que causaba su prestancia:

> «He aquí el retrato de santo Domingo: de estatura mediana, cuerpo delgado, semblante hermoso y tirando a rubio, cabellos y barba un poco rubios, ojos bellos. De su frente y entrecejas irradiaba un cierto resplandor, que atraía a todo a la reverencia y amor. Permanecía siempre sonriente y alegre, a no ser que se conmoviera por la compasión hacia cualquier sufrimiento del prójimo. Tenía unas manos largas y hermosas; su voz era potente, bonita y sonora. No fue nunca calvo, sino que tenía íntegra toda la corona del cerquillo, con pocas canas diseminadas»[148].

A partir de agosto de aquel año de 1221, santo Domingo, que ya tenía problemas en el estomago, no pudo soportar el ritmo de trabajo que llevaba. Tenía fiebres muy altas. Le trasladaron a Santa María del Monte, un santuario con hospedería que regentaban los benedictinos en lo alto de una colina, fuera de la ciudad de Bolonia, para que se restableciera. El 6 de agosto se agravó. Quiso hacer confesión general pública de toda su vida ante sus religiosos. Después, le administraron los últimos sacramentos.

Fray Rodolfo, el dominico, rector de la Iglesia de San Nicolás de las Viñas de Bolonia —concedida a la dominicos, a petición del cardenal Hugolino—, en el proceso de canonización celebrado trece años después de la muerte del santo, dijo que cuando éste oyó que el capellán del santuario comentaba que si moría allí sería sepultado en él, dijo: «Quiero ser sepultado bajo los pies de los frailes»[149]. En la misma camilla en la

[147] C. de Orvieto, «Narración sobre santo Domingo» n.60, a.c., 273.

[148] Beata Cecilia Romana, «Relación de los milagros obrados por santo Domingo en Roma», n.15, a.c., 683.

[149] ««Proceso de canonización de santo Domingo», testigo VI n.4, en L. Galmés - V. T. Gómez (eds.), *Santo Domingo de Guzmán,* o.c., 165. Los frailes obedientes cumplieron su última voluntad y lo enterraron en el coro, junto al altar de la Iglesia de san Nicolás de las Viñas. De este modo la

que había ido al santuario benedictino fue trasladado al convento dominico. El mismo día, 6 de agosto de 1221, a la caída de la tarde, murió.

El 24 de junio había cumplido cincuenta y un años. Sus últimas palabras fueron, según cuenta fray Rodolfo: «No lloréis, que yo os seré más útil desde el lugar adonde voy, de lo que haya sido aquí»[150]. Sobre estas palabras los dominicos compusieron un responsorio para el oficio litúrgico que dice así:

> «¡Oh admirable esperanza la que diste // a los que lloraban a la hora de tu partida, // prometiéndoles que después de tu muerte // ibas a ser más útil a tus hermanos! // ¡Cumple, padre, lo que dijiste // ayudándonos con tu intercesión!»[151].

La Orden tenía sesenta conventos agrupados en ocho provincias cuando murió santo Domingo. Poco después, los conventos fueron cuatrocientos y agrupados en doce provincias. Al finalizar el siglo XX, la Orden, cuya curia continúa estando en el convento de Santa Sabina, contaba con 626 comunidades, pertenecientes a 37 provincias, en las que vivían 6.188 dominicos.

En 1227 murió el papa Honorio III. Fue elegido como nuevo papa el cardenal Hugolino, que tomó el nombre de Gregorio IX (1227-1241). Su preocupación inmediata fue que se promoviera el proceso de canonización de Domingo, a quien había conocido veintiún años antes. El proceso se inició el 13 de julio de 1233. El 2 de julio de 1234 el Papa le proclamó santo con la bula *Fuente de la sabiduría (Fons sapientiae).* En ella dice Gregorio IX:

> «Gracias, pues, a la gran familiaridad que tuvo con Nos cuando ocupábamos un cargo más modesto, teníamos ya pruebas de su santidad, habiendo podido admirar personalmente su vida. Se añada ahora que testimonios cualificados nos han proporcionado la plena certeza de la autenticidad de los milagros de que nos habían hablado. Por tanto, Nos, y la grey encomendada a nuestro cuidado, confiamos poder recibir ayuda de la misericordia de Dios por intercesión de aquel que, después de habernos consolado en la tierra con su grata amistad, nos otorgará desde el cielo la alegría de su poderoso patrocinio»[152].

Su fiesta se celebraría el 5 de agosto. Después, Paulo IV, en 1558, cambió la fecha del 5 por la del 4 del mismo mes. En la última reforma del calendario, a raíz del concilio Vaticano II, se pasó al 8, el día de la festividad de santa Juana de Aza, madre de santo Domingo. Desde el siglo XVI, sus restos descansan en un mausoleo monumental levantado en

losa que cubría la sepultura era pisada por ellos cuando se dirigían en fila a ocupar su lugar para el rezo. Pronto cambiaron sus restos a otro lugar de la Iglesia, que poco después se convirtió en la Basílica de Santo Domingo.

[150] Ibíd., 164.

[151] «O spem miram quam dedisti // mortis hora te flentibus, // dum ost mortem promisisti // te profuturum fratribus! // Imple, pater, quod dixisti, // nos tuis iuvans precibus!».

[152] «Bula de canonización de santo Domingo», en L. GALMÉS y V. T. GÓMEZ (eds.), *Santo Domingo de Guzmán,* 193.

distintas etapas por Nicolás de Pisa, Nicolás del Arca y Miguel Ángel, en la Iglesia de Santo Domingo de Bolonia.

4. Vida dominicana

a) *La búsqueda de sentido*

Toda la vida dominicana estaba orientada a ayudar a los demás a encontrar el sentido de la vida. En el siglo XIII, como hoy en día, muchos hombres desconocían o vivían como si no lo conocieran. También otros, que creían conocerlo, habían olvidado el significado trascendente de la vida humana. Muchas personas vivían sin considerar la situación en que estaban como seres humanos. Si no había algo que lo impidiera, seguían sus propias inclinaciones y deseos. Todo lo que les iba sucediendo lo aceptaban tal como venía. La guía de su vida parecía ser procurar el placer y evitar el dolor y el sufrimiento. Raramente se orientaban por la razón.

Por este motivo, santo Tomás profesaba un cierto optimismo sobre el mal en la naturaleza y no, en cambio, en el mal realizado por el hombre. Afirmaba:

> «Que el mal acontezca las más veces es absolutamente falso. En efecto, las cosas generables y corruptibles, únicas en que se da el mal de naturaleza, son una parte insignificante de todo el universo. Y, además, en cada especie acontece las menos veces darse el defecto de naturaleza. Sólo en el hombre parece darse el caso de que lo defectuoso sea lo más frecuente; porque el bien del hombre, como hombre, no es el que se cifra en las sensaciones corporales, sino el que es conforme a la razón, sin embargo, son más los hombres que se guían por los sentidos que los que se guían por la razón»[153].

La mayoría de los hombres no intentan entender como una totalidad inteligible al mundo que perciben, ni comprender su sentido. Tampoco procuran actuar según unos principios, ni según los dictámenes de su conciencia. Sin embargo, cuando alguien intenta interpretar la realidad en la que vive y morirá, advierte inmediatamente que es muy compleja y hasta caótica. Se encuentra perplejo ante un mundo de contradicciones. Por un lado, la realidad parece que exista para que la disfrute el ser humano. Por otro, el hombre tiene una capacidad inmensa de gozar. Su vida parece estar hecha, por tanto, para el placer. No obstante, si se profundiza en esta visión superficial, y para ello basta con vivir, se descubre que en el interior de la felicidad que ofrece la realidad están la decepción, la maldad, el dolor y el sufrimiento.

La experiencia enseña la miseria de un mundo, que parece alegre y brillante. Su indigencia afecta al mismo hombre. A primera vista el mundo parece una cosa y después muestra su verdad, que parece estar

[153] *STh.* I q.49 a.3 ad 5.

siempre escondida en la profundidad, que así la guarda de la mirada superficial.

La realidad, en definitiva, se le muestra al hombre sin sentido ni finalidad, como completamente incoherente. Si no se conforma con una visión superficial, con el goce inmediato, y que después desembocará en el desencanto, la amargura y el dolor, le asaltan, preguntas como: ¿Por qué esta realidad misteriosa? ¿Por qué es de este modo? ¿Qué valor tiene? ¿Por qué el hombre se encuentra en ella?

Igualmente, el hombre se cuestiona su actitud ante este mundo. Se pregunta: ¿Hay que ser optimista o pesimista? ¿Hay que vivir pensando en el presente o en el futuro? ¿Cómo determinar lo importante? ¿Hay que vivir despreocupado de todo?

Asimismo, desde el ámbito de la cultura, puede interrogarse: ¿Dónde está la clave para interpretar todas las cosas? ¿Qué hay que pensar de las distintas filosofías o doctrinas para descifrar el enigma del mundo? ¿Cómo formarse un juicio correcto de todos los logros humanos en el campo de las ciencias, las artes y la política?

Una primera conclusión, que se obtiene ante este problema general existencial es que la respuesta no debe buscarse en la superficie de la realidad. Se advierte que el exterior no tiene sustancia y que, por ello, esta realidad no puede disfrutarse en sí misma. Lo enseñaba Platón con su mito de la caverna. Los hombres que desde niños están encadenados en una cueva, de tal manera que sólo pueden mirar las sombras de las cosas que desde el exterior se proyectan en una de sus paredes, son como los hombres que se han quedado apresados en la superficie de la realidad.

En cambio, el hombre que ha logrado salir de la caverna, el que ha descubierto la realidad profunda, que es la causa del mundo de la superficie y de la inmediatez, no sólo conoce y disfruta este mundo de la luz, invisible para los prisioneros, sino que ve las sombras de otra manera. Sabe que las sombras no son más que sombras, y las conoce y disfruta como tales. Llega, por tanto, a una segunda conclusión, el hombre con su capacidad racional o sapiencial puede encontrar el sentido global y último de la realidad y de sí mismo.

La vida de santo Tomás, lo mismo que sus escritos, manifiesta completamente esta vocación de ayudar a encontrar el camino del sentido de la vida humana. Ésta es la misión que santo Domingo de Guzmán encomendó a su Orden de Predicadores y que santo Tomás cumplió fielmente[154]. Se ha dicho, por ello, que: «Santo Tomás el teólogo es hijo de Domingo el predicador. Y los Predicadores, sin santo Tomás de Aquino, son impensables»[155].

[154] En el Capítulo general de Valenciennes, en 1259, el Aquinate formó parte de la pequeña comisión que se encargó de la redacción de la *Ratio studiorum* de la Orden. En sus ordenaciones se notan claramente sus huellas, y éstas no son más que explicitaciones de las normas primeras de santo Domingo.

[155] M. D. CHENU, *Santo Tomás de Aquino y la teología* (Aguilar, Madrid 1962) 23.

El espíritu dominicano y el espíritu tomista son idénticos. Esta identificación ha sido muy fecunda, como señaló el papa Juan XXIII en la carta apostólica *La orden dominicana*. El beato comenzó indicando que:

> «La orden dominicana, de cuyos miembros nuestro predecesor de feliz memoria Honorio III dijo que serían luchadores de la fe y verdaderas antorchas del mundo, durante gran cantidad de siglos, en diversas actividades, ha rendido un gran servicio a la causa católica»[156].

Honorio III, el papa que confirmó la Orden de Predicadores, en la bula de 21 de enero de 1217 en la que consagra este nombre, escribió:

> «Damos dignas acciones de gracias al dispensador de todos los dones (1 Cor 1,4) por la gracia que os ha sido otorgada por Dios, y en la que estáis y estaréis hasta el final como esperamos, porque inflamados interiormente con la llama de la caridad [...] os mostráis como médicos diligentes que para que las mandrágoras espirituales no permanezcan estériles las fecundáis con la semilla de la palabra de Dios con vuestra saludable elocuencia [...] y como invictos atletas de Cristo armados con el escudo de la fe y el yelmo de la salvación (1 Tes 5,8)»[157].

El Papa utiliza la metáfora de una medicina de la época, la mandrágora, que por su carácter narcótico se empleaba también en las prácticas de hechicería. El motivo de este símil aplicado a lo espiritual era porque se creía que la raíz de esta planta hacía nacer el amor y que curaba la esterilidad. La mandrágora tiene la particularidad de que sus raíces se dividen en el momento que encuentran un obstáculo, por ello, cuando son extraídas, presentan divisiones que se asemejan al tronco humano. Por esta evocación de la forma humana ha sido la planta que ha sido más objeto de supersticiones. Según las tradiciones rabínicas, era una planta que nació en el paraíso terrenal. Los griegos y romanos creían que hacía nacer el amor.

Contribuyó a la difusión de los mitos el hecho de que es muy difícil su cultivo y no es muy frecuente en estado silvestre. Se creía que, al ser arrancada, las raíces proferían un grito desgarrador. Para evitar estos gritos se ataba la planta por la base, donde nacían sus hojas grandes rugosas y ovales, y el tallo central, del que nacía una flor blanca o violácea, a la pata de un perro y se le hacía correr para que fuese el animal el que la arrancase. Al analizarse químicamente sus componentes se descubrió que contenía una mezcla de alcaloides dormitivos y, por tanto, capaces de amortiguar los dolores, pero sin provocar la insensibilidad completa.

El papa Juan XXIII, en el documento del 7 de marzo de 1963 con el que elevó formalmente el «Angelicum» (Instituto Pontificio Santo Tomás de Roma) al rango de Universidad Pontificia, precisó que:

> «La principal contribución de esta Orden en la defensa de la fe y en la propagación del Evangelio creemos que ha sido el que surgiera de sus filas

[156] JUAN XXIII, m. p. *Dominicianus ordo* (7-3-1963): *AAS* 55 (1963) 205.

[157] HONORIO III, «Bula que consagra el nombre de la Orden de Predicadores» (21-1-1217), en L. GALMÉS - V. T. GÓMEZ (eds.), *Santo Domingo de Guzmán*, o.c., 802.

Tomás de Aquino, doctor de la Iglesia y doctor común de la Iglesia [...] como claramente manifestó nuestro predecesor Pío X».

Añadió a continuación otro honor mayor todavía para la Orden de Predicadores, en aquellos momentos regida por el P. Aniceto Fernández (1895-1981), el 82.° maestro general, último de los maestros cuyo mandato duró doce años (1962-1974), porque después se acordó que el cargo de maestro de la Orden durara nueve años.

«Sin embargo, no puede decirse que la familia dominicana haya servido solamente a la causa católica por haber formado y alimentado en su regazo al doctor común, sino también por haberse distinguido, ya al poco de la muerte dichosa de este doctor, como la fiel custodia de sus doctrinas; como lo manifestaron nuestros predecesores Benedicto XV y Pío XI: "No es la única gloria de esta Orden el haber amamantado al 'Doctor angélico', sino el no haberse separado ni un ápice de su doctrina"»[158].

b) *Los maestros generales*

A principios de 1244, después de la muerte de su padre, ocurrida el 24 de diciembre de 1243, Tomás solicitó el ingreso en la Orden de santo Domingo. Lo hizo sin consultar a su familia por temor a que se opusieran, dado el poco prestigio e influencia que tenía entonces la Orden dominicana. Era muy reciente la muerte y la pronta canonización de su fundador, veintidós y diez años respectivamente.

Cuando Tomas entró en el noviciado de santo Domenico Maggiore contaba dieciocho años. Por fray Juan de San Julián había conocido la vida dominicana, toda ella dedicada al estudio, a la contemplación y al apostolado intelectual. A finales de abril de 1244, recibió el hábito dominico de manos del prior Tomás Agni da Lentini. El novicio tenía que pasar un año en el convento escuchando al lector de Teología, y estudiando y formándose en la vida religiosa. Sin embargo, como su madre se dirigía hacia Nápoles acompañada de su séquito para evitar problemas con la familia Aquino —diez años antes ya los habían tenido con otra familia noble—, se decidió enviarle a Roma, al convento de Santa Sabina. Parece ser que doña Teodora se había enterado de esta secreta decisión de su hijo por sus vasallos, que le habían comunicado la noticia.

A principios de mayo de 1244, santo Tomás, en compañía del maestro general Juan el Teutónico —que había sucedido en 1241 al tercer maestro general, san Raimundo de Peñafort, y que iba a Bolonia para asistir al Capítulo general previsto para la fiesta de Pentecostés el 22 de mayo de 1244— y otros tres acompañantes, partió hacia Roma. Allí estaba el provincial de la provincia dominicana de Roma, fray Humberto de Romans, que sería, en 1255, el quinto maestro general.

[158] JUAN XXIII, m. p. *Dominicianus ordo,* o.c., 205-206.

La expansión y el apogeo de la Orden se debió a los cinco primeros maestros generales: santo Domingo de Guzmán (1215-1221), beato Jordán de Sajonia (1221-1237), san Raimundo de Peñafort (1238-1240), Juan el Teutónico (1241-1253) y el venerable Humberto de Romans (1254-1263). Para su consolidación legislativa fue decisiva la labor de reorganización del primer maestro general español, san Raimundo de Peñafort (h. 1180-1275).

Raimundo de Peñafort, nacido en Cataluña, en el castillo de Peñafort, cerca de Villafranca del Panadés, en la provincia de Barcelona, fue estudiante y profesor de Leyes en la Universidad de Bolonia. A petición del obispo de la diócesis de Barcelona, don Berenguer de Palou, se trasladó a la ciudad condal. Parece ser que fue canónigo de su catedral.

Poco después, en 1222, ingresó en la Orden de Predicadores. A los dos años escasos de la muerte de santo Domingo tomó el hábito dominicano en el convento dominico barcelonés de santa Catalina, muy cercano a la catedral. Desde este famoso convento dominico de Barcelona ejerció una gran influencia en el establecimiento de un orden jurídico cristiano en la Corona de Aragón. El rey Jaime I el Conquistador (1208-1276) le pedía consejo para sus empresas de conquista y de gobierno. Parece ser que intervino en la fundación de la Orden de la Merced.

De sus obras —entre ellas la *Summa juris,* un tratado de derecho eclesiástico organizado de modo sistemático, y un *Tratado sobre el matrimonio*—, destaca la dedicada a la administración del sacramento de la penitencia, que fue uno de los libros más difundidos en la Baja Edad Media. Se ha dicho que:

«San Raimundo es en el orden jurídico lo que santo Tomás en el orden filosófico y teológico: la *Summa de casibus poenitentiae* del primero forma una perfecta pareja con la *Summa theologiae* del segundo, son respectivamente una condensación y asimilación de la doctrina moral y jurídica y de la doctrina filosófica y teológica de los antiguos en forma perfectamente organizada y sencilla, no tienen la obstinación sistemática, sino la flexibilidad del ser viviente; enemigos de exageraciones, buscan siempre el justo medio; tienen una gran habilidad para conocer de golpe la verdad, pero van poco a poco al definirla; nunca se agarran al propio juicio, sino que se atienen siempre al sufragio de los antiguos, cuando las opiniones de estos son exactas se abstienen de dar una nueva, y cuando forzosamente tiene que darla manifiestan una suma modestia»[159].

El provincial de España, fray Suero Gómez, había encargado esta obra a san Raimundo como gran experto en derecho civil y canónico:

«[Es una] *Summa* útil y breve de los casos de derecho que suelen acontecer en el foro de la penitencia y tal es, en efecto, la *Summa raimundiana.* Como toda obra moral que trata del derecho positivo ha perdido la utilidad práctica al perder aquel su valor jurídico; pero siempre quedará como un monumento de la ciencia y de la prudencia de su autor, cual espíritu recto,

[159] J. TORRAS Y BAGES, *La tradició catalana,* o.c., 181-182.

moderado, asimilador, cual afición al derecho popular y consuetudinario a la libertad política del pueblo»[160].

Se advierte en todas sus soluciones «la austeridad en los principios, la equidad en su aplicación, la tendencia humana y el amor a la libertad política». También, «la sutileza en las distinciones y la delicadeza de sentimientos» y siempre desde la razón natural «fortificada» por la revelación cristiana[161]. Defiende, de este modo:

> «La sólida doctrina constitucional de la Edad Media, la doctrina del pacto entre el príncipe y los súbditos, la limitación del poder del príncipe, la legalidad con la que debe proceder para cobrar los tributos del país, tienen la consagración canónica y la sanción moral en la *Summa raimundiana.* Pregunta, en efecto, que debe hacer el Señor, si además de lo pactado y establecido entre él y los súbditos cobra o recibe algo de más, y responde que lo que en este sentido haya cobrado, ya sea por sí misma directamente, ya sea indirectamente por medio de los suyos, está obligado a restituirlo»[162].

En 1230, Raimundo de Peñafort fue nombrado penitenciario papal por Gregorio IX. Del mismo Papa recibió el encargo de confeccionar las *Decretales,* compilación del derecho canónico, que se promulgaron en 1234. Al poco tiempo, por su deseo de evitar las consideraciones públicas, Gregorio IX le dejó libre de sus cargos. Regresó a Barcelona aunque, por encargo del Papa, tuvo que intervenir en diversos asuntos religiosos y políticos. En 1238, como maestro general de la Orden de Predicadores, elegido en el Capítulo general de Bolonia, realizó la codificación de la legislación interna de la Orden. Las constituciones dominicanas revisadas por san Raimundo estuvieron vigentes hasta 1924. Terminada esta labor abandonó la suprema magistratura de la Orden en su empeño de declinar toda clase de honores. Volvió a Barcelona, pero tuvo que intervenir en múltiples problemas.

Además de su don de consejo y de la virtud de declinar dignidades y honores, hay que destacar de san Raimundo su interés por la actividad apostólica dirigida a la conversión de musulmanes y judíos. Por iniciativa suya se fundó una escuela para los misioneros en Túnez y Murcia. Igualmente tuvo la idea de que se preparara una suma de apologética para ser usada por los misioneros dominicos del Reino de Aragón dedicados a la evangelización de musulmanes y judíos. Tuvo el acierto de pedírselo al ya catedrático de la Universidad de París, fray Tomás de Aquino. Desde 1259 hasta 1264, el Aquinate estuvo preparando la *Suma contra gentiles,* tratado filosófico o racional sobre Dios y todas sus criaturas, que muestra además la conveniencia de la revelación.

Otra característica de san Raimundo es su profundo conocimiento de la naturaleza de las cosas y de la realidad humana. Su vida y su obra es:

[160] Ibíd., 182.
[161] Ibíd., 182-183.
[162] Ibíd., 183.

> «Manifestación del juicio seguro y del espíritu práctico, moderado y equitativo, que resplandece en toda su fecunda carrera, tanto cuando está al lado de los reyes y de papas, y dirige grandes expediciones evangelizadoras, como cuando con tranquila pluma escribe sobre los deberes cristianos y la manera de dar solución a los complicados casos de conciencia que a menudo ocurren en la vida social».

San Raimundo de Peñafort, cuya obra de mayor trascendencia fueron las *Decretales* —que se convirtieron en la norma jurídica de la Iglesia durante casi siete siglos—, es una de las grandes figuras de los dominicos y de la Iglesia y la cultura medieval. En definitiva:

> «En la historia de la civilización europea, en la vida jurídica de los pueblos modernos, se alza a la categoría de los grandes benefactores que han enseñado a la humanidad la forma de vivir, según las prescripciones de la razón y de la fe, y de resolver con equidad los conflictos de la vida»[163].

Raimundo de Peñafort murió el 6 de enero de 1275, festividad de la Epifanía. Su fiesta se celebra el 7 de enero. A las exequias de este dominico que siempre había huido de los honores, asistieron el rey Jaime I de Aragón y Alfonso X el Sabio de Castilla. Se conserva su sepulcro en la catedral de Barcelona. Fue canonizado el 29 de abril de 1601 por el papa Clemente VIII.

c) *El secuestro y la tentación*

Teodora, la madre de santo Tomás, al enterarse en Nápoles que su hijo había partido para Roma, se dirigió también allí. Veía la toma del hábito dominico de su hijo como una especie de secuestro por los dominicos. La familia siempre había pensado que Tomás sería el futuro abad de Montecassino. Además, nadie de su entorno entendía la pobreza de la Orden dominicana, la renuncia a posesiones y al prestigio. A ello, se sumaba que el emperador no parecía mirar con buenos ojos a las órdenes mendicantes. En Roma, doña Teodora se enteró que su hijo había emprendido camino hacia Bolonia. Escribe a sus hijos, que están al servicio del emperador, para que traigan a su hermano a su presencia.

Todos los primeros biógrafos de santo Tomás coinciden en que el joven novicio dominico fue secuestrado por sus hermanos, cerca de Acquapendente, movidos por su madre y con la licencia del emperador. Explica Guillermo de Tocco que Teodora había ido a Nápoles con el propósito de disuadirle de su propósito de ser dominico. Al no encontrarle ya, le buscó por Roma. Al enterarse de su partida de la Ciudad Eterna, envió un mensaje a sus hijos, que estaban con Federico II en la región de Acquapendente, al noroeste de Orvieto, pero ya fuera de los Estados Pontificios[164].

[163] Ibíd., 185.
[164] Cf. GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c., 37-38.

El discípulo del Aquinate, y también amigo y confesor, el historiador Tolomeo de Lucca, el primero que ofreció un catálogo de sus obras, explica en su biografía que:

> «Apenas hubo sabido Reginaldo que su hermano estaba en las cercanías, mientras Federico fingía no saber nada de lo que estaba a punto de ocurrir, tomó consigo a Pedro de la Viña y a algunos hombres de armas. Fue y separó violentamente a su hermano del Maestro general. Obligándole a montar a caballo, le envío, con una fuerte guardia, a uno de los castillos de la familia en la Campagna, llamado San Giovanni»[165].

En su relato, explica Tocco que los hermanos de santo Tomás, que vigilaban todos los caminos que llevaban a Bolonia:

> «Encontraron a Tomás con cuatro frailes descansando al borde de una fuente. Se abalanzaron sobre él, no como hermanos, sino como enemigos, intentando arrancarle el hábito por la fuerza. Tomás se agarró tan fuertemente a él, de manera que fue imposible quitárselo. Vestido con el hábito lo llevaron a su madre»[166].

Indica más adelante Tocco un dato sobre el intento de que el joven Tomás se desprendiera del hábito dominico, que era tomado como el signo de su verdadera pertenencia a la Orden. Sus hermanos, cuenta en su biografía:

> «Le habían roto su hábito de la Orden, pensando que la vergüenza que sentiría al llevarlo desgarrado le obligaría a cambiar de vestimenta por otra más agradable. Tomás soportó esta injuria con gran paciencia, como si al llevar aquel hábito se hubiera revestido de Cristo. Y así se envolvió en aquellos harapos»[167].

Cuenta también Tocco que el maestro general de la Orden, fray Juan el Teutónico, protestó, como es lógico, ante Inocencio IV (1243-1254), que se encontraba en aquellos momentos en la Toscana.

> «El Sumo Pontífice, que estaba en una región cercana, se quejó al Emperador y le mandó que hiciera justicia con los secuestradores. El emperador, para no poner más tensas las relaciones con el Sumo Pontífice, ordenó detener a los hermanos de santo Tomás. Preguntó a los frailes, si querían querellarse por las injurias recibidas, pero temiendo un escándalo para la Orden y un peligro mayor para fray Tomás, desistieron totalmente en proponer una querella, y sobre todo cuando supieron que este seguía vistiendo el hábito de la Orden»[168].

Secuestrado por sus hermanos —Aimone, Reginaldo, que más adelante fue ejecutado por el emperador, y Landolfo—, en la primera quincena de mayo de 1244, fray Tomás quedó recluido primero en el castillo

[165] Tolomeo de Lucca, *Historia ecclesiastica nova,* lib. XXII, c.20, en A. Ferrua, op, (ed.), *S. Thomae Aquinatis fontes praecipuae* (Edizioni Domenicane, Alba 1968) 356.
[166] Guillermo de Tocco, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c., 38-39.
[167] Ibíd., 40.
[168] Ibíd., 39.

de su familia de Montesangiovanni. Después, en la tercera semana de mayo, fue conducido al de Roccasecca, donde le esperaba su madre para persuadirle de que abandonara la Orden.

Durante su estancia en Montesangiovani, ocurrió el conocido incidente que provocaron sus hermanos para tentarle en su vocación religiosa y dominicana. Parecía difícil disuadirle de su decisión de ser fraile dominico. Se mantenía firme, al igual que se había agarrado a su hábito dominicano, cuando le prendieron.

Una noche, sus hermanos —que vivían habitualmente en el mundo de las armas— le introdujeron en la habitación donde dormía a una mujer de mala reputación, amiga de los militares. Comenta Tocco que era un ataque con el que «se derriban las torres, las peñas se ablandan y los cedros del Líbano caen»[169].

Santo Tomás rápidamente, sin decir una palabra, tomando un tizón de fuego que ardía en la chimenea, la expulsó de la habitación. Con el mismo madero trazó el signo de la cruz en la puerta y se arrodilló delante de ella. Pidió a Dios, llorando, conservar siempre íntegra la castidad. Se durmió y en sueños vio dos ángeles que habían venido a confortarle y que le ciñeron un cíngulo, que simbolizaba la castidad angélica. Desde entonces no sólo mantuvo siempre los movimientos de la carne sujetos a la razón, como hasta entonces, sino que ya no sintió nunca más sus aguijones. Su petición había sido escuchada. Su victoria sobre la tentación había sido completa y perfecta. Dios le había atendido y vivió ya siempre como un ángel.

> «Hasta el final de su vida Tomás mantuvo el incidente en secreto, excepto para fray Reginaldo de Piperno, su socio y confidente, a quien le hablo del asunto humildemente»[170].

Por este hecho histórico, a partir del siglo xv, a santo Tomás se le empezó denominar «Doctor angélico» (*Doctor angelicus*). Según la tradición, en la iglesia de Santo Domingo del convento dominicano de Chieri, la ciudad italiana de la provincia de Torino, se conserva este milagroso cíngulo. Parece ser que inmediatamente después de la muerte del Aquinate, camino de Lyon, para asistir al concilio ecuménico, su secretario fray Reginaldo de Piperno continuó el viaje hasta esta ciudad francesa y lo entregó al maestro general. Finalizado el concilio, Juan de Vercelli lo llevó consigo al convento de esta ciudad del Piamonte. Allí permaneció hasta que a principios del siglo xix, suprimido el convento de Vercelli, pasó al de Chieri[171].

[169] Ibíd., 41.
[170] Bernardo Guidonis, *Legenda sancti Thomae Aquinatis,* en A. Ferrua, op, *S. Thomae Aquinatis fontes praecipuae* (Edizioni Domenicane, Alba 1968) 137.
[171] Cf. C. Pera, op, «Il sacro cingolo di S. Tommaso d'Aquino», en S. Szabó (ed.), *Xenia thomistica. 3: Tractatus historico-criticos continens* (Typis Polyglottis Vaticanis, Roma 1925) 459-515.

d) *La rectitud de los deseos*

Como religioso, santo Tomás se había comprometido a vivir la virtud de la castidad, virtud angélica porque asemeja el hombre a los ángeles y cuya práctica perfecta no es fácil. En la *Suma teológica* indica que la palabra «castidad» procede de «castigo». Se alude, con ello, que la razón debe someter a los deseos sexuales a lo razonable y a lo justo.

> «La palabra "castidad" indica que el deseo desordenado es "castigado" mediante la razón, porque hay que dominarlo igual que a un niño, según nos dice Aristóteles en su *Ética* (III, lect. 12,5). Como lo esencial de la virtud humana consiste en ser regulada por la razón, queda claro que la castidad es una virtud»[172].

La castidad tiene distintas formas, según la situación en que se encuentre el hombre. Hay, por ejemplo, una castidad conyugal, que regula según el dictamen de la razón las relaciones matrimoniales. También existe una castidad virginal, que si es por un motivo sobrenatural, como la vida contemplativa, es una virtud especial, más perfecta que la castidad.

Explica también el Aquinate, al tratar en el «Tratado de la templanza», de la *Suma teológica,* de la virtud de la castidad, que:

> «El deseo desordenado del placer se asemeja mucho a un niño, en cuanto que nos es connatural la tendencia a lo deleitable al tacto, cuyo fin es la conservación de la naturaleza. De ahí que, si el deseo desordenado se alimenta con el deseo de estos objetos deleitables por el hecho de consentir en ellos, aumentará en gran proporción, como el niño que se deja a su capricho. Por eso, el deseo de estos objetos deleitables ha de ser castigado con máximo rigor. Y de ahí que la castidad se ocupe principalmente de estos deseos»[173].

El vicio opuesto a la castidad es la lujuria, que impide la rectitud de estos deseos. «Es propio de la lujuria el incumplir el orden y moderación que la razón exige en los actos sexuales». Es pecado, porque:

> «Cuanto más necesaria es una cosa, tanto más necesario es guardar en ella el orden de la razón y, por consiguiente, más pecado habrá en la trasgresión de dicho orden en ella. El acto sexual es muy necesario para el bien común, que consiste en la conservación del género humano. Por eso debe guardarse de manera especial, en esta materia, el orden de la razón y, consiguientemente, si se hace algo en contra de lo que la razón ordena, será vicioso»[174].

La castidad no significa la abstención de la vida sexual; ni la reprobación de la lujuria, la condena del placer sexual como tal. El acto sexual es un bien en el legítimo matrimonio y según sus fines.

> «Pecado es el acto que traspasa el orden de la razón, que refiere todas las cosas a su fin propio. Por consiguiente, no es pecado el que la razón utilice determinados medios en la forma conveniente, con tal que el fin sea bueno. Y si es verdadero bien la conservación de la propia vida, más excelente bien debe ser la conservación de la especie humana. Luego tanto mejor debe ser

[172] *STh.* II-II q.151 a.1 in c.
[173] Ibíd., a.2 in c.
[174] Ibíd., q.153 a.3 in c.

> el acto que conduce a la conservación de la especie, que el conducente a la conservación de la vida individual. Ya lo explicó san Agustín, diciendo que "el alimento desempeña en la vida individual el papel del acto generativo de la vida colectiva" *(De bon. cong.* c.8). Y así como el uso de la comida, debidamente moderado, puede tenerse sin pecado alguno, puede también existir acto sexual en que no haya pecado, ajustándose al debido orden y fin de la generación»[175].

San Agustín en su polémica contra la secta gnóstica maniquea —origen doctrinal del catarismo, que tuvo enfrente santo Domingo y también santo Tomás— les reprochaba su prohibición del matrimonio. La normativa ética maniquea, constituida por una serie de prohibiciones, se condensaba en la fórmula de los «tres sellos».

El «sello de la boca» obligaba a ser vegetarianos y abstemios. El «sello de las manos», al pacifismo, a la prohibición de matar animales, destruir vegetales e incluso transportar minerales. Este segundo sello implicaba la renuncia de todo lo relacionado con la materia por considerarla intrínsecamente mala, única causa del pecado, por aprisionar al espíritu, que no peca nunca, y de determinar la voluntad humana al mal. Quedaba así prohibida toda actividad o trabajo en la naturaleza, así como la agricultura, la caza, la pesca y el comercio. Tampoco era válida la propiedad privada y todo tipo de organización y de autoridad.

El «sello del seno» imponía la continencia. El deseo sexual era considerado como meramente animal y, por tanto, material o malo. No afectaba intrínsecamente al alma espiritual, sólo la contaminaba. Igualmente la profanaba su consecuencia, la generación de los hijos. La procreación en sí misma es mala porque es el instrumento para encerrar un espíritu en un cuerpo y obligarle a estar en un mundo malo. El tercer sello prohibía, por tanto, el matrimonio y la generación. San Agustín, sin embargo, los acusaba de hipocresía en su defensa de la castidad.

> «No contentos solamente con la condenación de la unión de los sexos, realizáis también la profecía del apóstol (1 Tim 4,3) reprobando las nupcias, única y honesta justificación de la unión carnal».

Como el cumplimiento de los «sellos» era prácticamente imposible de seguir, los maniqueos derogaron sus prohibiciones para los «imperfectos» o «auditores» —la gran mayoría de los fieles— que se diferenciaban del grado superior: los «perfectos» o los «santos». San Agustín añade por ello dirigiéndose directamente a los maniqueos:

> «Yo sé que aquí vosotros vais a protestar a grandes gritos y excitar por todos los medios el odio y la envidia contra mí, diciendo que vuestra recomendación y alabanza, casi excesivas, de la castidad perfecta no es una condenación de las nupcias, puesto que a los "oyentes", que son el segundo grado de vuestra secta, no les está prohibido el matrimonio».

[175] Ibíd., a.2 in c.

Alegando recuerdos de los nueve años en los que estuvo afiliado a la secta, replica San Agustín que no recelaban de la sexualidad, sino de su consecuencia natural, la procreación de los hijos.

> «Pero así que cesen esos gritos, voceríos y protestas tan saturadas de indignación, me permitiréis que yo con mucha suavidad y dulzura os haga preguntas como las que siguen: ¿No sois vosotros quienes, por la unión de las almas con la carne, consideráis la procreación de los hijos como algo aún más criminal que la unión misma de los sexos?».

Con la generación, el alma espiritual, emanación de Dios y buena como él, quedaba unida o atada a la «carne» o la naturaleza, mala como su autor, las tinieblas. La divinidad de las tinieblas era el dios del mal, enfrentado a la luz, a quien se reservaba propiamente el nombre de Dios, a pesar de su igualdad entitativa y operativa con el primero. El espíritu quedaba encarcelado en lo natural en dos sentidos. En cuanto que un espíritu, el del hijo, permanecía prisionero en un cuerpo, y también porque el espíritu de los padres quedaba vinculado al hijo por el amor natural hacia él.

En el maniqueísmo se odiaba al mundo y a sus fines impresos. Por «carne» entendían el orden natural, que era considerado siempre como malo y, por tanto, perjudicial para el hombre. En cambio, el «espíritu» era considerado como la libertad frente a la naturaleza con sus inclinaciones y sus leyes. Llamaban «espíritu» no a algo inmaterial y entitativamente superior a lo material, sino también a una especie de materia, una «luz» o «fuego», opuesta antitéticamente a la materia del mundo, que debe liberarse de ella no siguiendo sus finalidades. El desorden respecto a lo natural era en lo que consistía la libertad espiritual.

Añade san Agustín algo que puede sorprender a un lector actual. Continúa preguntando a los maniqueos:

> «¿No sois los que nos solíais recomendar con insistencia que nos fijáramos, en cuanto fuere posible, en el tiempo durante el cual la mujer, y después de la purificación, es más apta para engendrar, y que nos abstuviéramos en ese tiempo de todo comercio carnal con ella para no exponer a que el alma se uniese con la carne?».

Les reprocha que instruyan a sus fieles para el uso del acto conyugal en el periodo agenésico de la mujer, que ya era, por tanto, conocido. Y concluye:

> «De donde se sigue que, si vosotros pretendéis tener una mujer, no es para engendrar hijos, sino para satisfacer la concupiscencia. Pero el matrimonio, según las leyes nupciales, es la unión de un hombre y de una mujer con el fin de engendrar hijos; y a cualquiera que le parezca mayor crimen la generación que la unión, por esto mismo prohíbe las nupcias: hace de la mujer, más bien que esposa, una prostituta, que por regalos se entrega al hombre para satisfacción de su concupiscencia. Allí donde la mujer es esposa, allí hay matrimonio; pero no hay matrimonio donde se impide la maternidad; allí no hay esposa. Prohibís, por consiguiente, el matrimonio y no podéis con razón alguna libraros de este crimen, que ya os reprendió el mismo Espíritu Santo»[176].

Con la prohibición maniquea de la generación quedaba destruido el matrimonio al privársele de una de sus finalidades. A veces se ha acusado a san Agustín de dejarse contagiar por el maniqueísmo porque, con esta afirmación y otras parecidas, indica que el principal fin del matrimonio es la procreación y no el amor conyugal, corporal y espiritual.

Frente al maniqueísmo, san Agustín siempre afirma la bondad de la naturaleza, creada también por Dios, y de todo lo humano. No guarda ninguna suspicacia ante la sexualidad humana. Su doctrina sobre la excelencia de la virginidad y del matrimonio no tiene nada en común con el maniqueísmo. Si coloca como bien propio del matrimonio la generación de la prole, no es por minusvalorar o despreciar el amor matrimonial. La razón es porque advierte que la fecundidad es una operación de la naturaleza. No depende de la voluntad como, por ejemplo, el andar. Es más natural, en este sentido, que el otro fin del matrimonio, la entrega mutua amorosa de los cónyuges, que permite la complementariedad de ambos sexos.

Esta segunda finalidad, que puede ser la primera en el orden subjetivo, es fruto de la voluntad libre de los esposos en su individualidad o personalidad y, por tanto, menos «natural». No obstante, está impulsada por la natural inclinación entre los sexos, que nace de la tendencia de ambos a la generación de los hijos.

Para san Agustín, ni el acto conyugal, ni el deleite que lo acompaña son malos. El único mal es el desorden que puede conllevar, en el que consiste el pecado. También en su tiempo, los pelagianos —que exagerando la bondad de la naturaleza humana minimizaban la necesidad de la gracia— le acusaban de dejarse influir por el maniqueísmo por afirmar la existencia de estos deseos desordenados. Su respuesta era la siguiente:

> «Dándonos en el rostro con el nombre de maniqueos, eluden la fuerza de la verdad, mas no la eluden. Porque ella no deja de perseguirlos y desbaratar a un mismo tiempo a maniqueos y pelagianos. El hombre que nace, por ser un bien, ya que es hombre, rebate a Manés y alaba al Creador; mas en cuanto hereda el pecado original, rebate a Pelagio y pide un Salvador. Y el afirmar que debe ser sanada esta naturaleza es refutar a uno y a otro, porque ni tendría necesidad de medicina si estuviese sana, ni podría en manera alguna sanarse si fuera un mal eterno e inmutable. Asimismo, cuando decimos que no se debe achacar al matrimonio, que alabamos como instituido por Dios, el deseo desordenado de la carne, combatimos a los pelagianos, que la cuentan entre las cosas dignas de alabanza, y a los maniqueos, que la hacen obra de una naturaleza mala, no siendo sino un accidente de nuestra naturaleza, que ha de sanarse, no alejándola de Dios, sino con la misericordia de Dios»[177].

Santo Tomás afirma que por la excelencia del acto sexual, orientado a la transmisión de la naturaleza humana —finalidad que depende de la

[176] San Agustín, *De mor. Eccl.* II 18 65, en OCSA IV (1975) 205.
[177] Íd., *C. ep. Pel.* III 9 25, en OCSA IX (⁴2007) 530-531.

misma naturaleza humana—, y que lleva, además, la dimensión afectiva del amor —finalidad que depende de la voluntad de cada persona—, era propio del estado de inocencia o antes del pecado de Adán. De manera que «en el estado de inocencia habría generación que multiplicase a los hombres»[178]. En cambio:

> «Algunos antiguos doctores, atendiendo a la fealdad del deseo desordenado que conlleva el acto sexual en la vida terrena, dijeron que en el estado de inocencia no habría generación por unión sexual. Por eso Gregorio de Nisa, en el libro titulado *Sobre el hombre* (c.17), dice que en el Paraíso el género humano no se hubiese multiplicado en unión carnal, como los ángeles se multiplicaron por obra del poder divino. Añade que Dios creó macho y hembra en el primer estado previendo el modo de generación que habría de darse después del pecado»[179].

El Aquinate no está de acuerdo con esta explicación que no admite que la sexualidad sea una dimensión esencial del ser humano. Indica claramente que:

> «No es razonable. Lo que es natural en el hombre ni se le añade ni se le retira por el pecado. Es evidente que el engendrar por unión sexual es propio de la naturaleza animal del hombre, como lo es de los demás animales perfectos. Esto lo dejan al descubierto los miembros naturales destinados para tal efecto, que no hay por qué afirmar que no tuviesen su función propia antes del pecado, como la tenían los demás miembros»[180].

La sexualidad en sí misma es buena. Era natural y buena antes del pecado original y continúa siendo natural y buena, pero ya conllevando el mal del deseo desordenado, efecto del pecado original. Con el mal del pecado, la sexualidad no ha quedado corrompida, no ha cambiado su naturaleza, pero ha sido «herida»[181] porque se ha desordenado respecto a su sujeción por la razón y en cuanto a su ordenación al bien.

> «En el acto sexual en el estado actual terreno tiene dos aspectos. Uno, propio, que es la unión del hombre y de la mujer para engendrar [...] El otro aspecto que se puede considerar es la deformidad de un deseo desordenado desenfrenado, que no existiría en el estado de inocencia, por estar allí sometidas las facultades inferiores a las superiores. Por eso san Agustín, en *La ciudad de Dios* (XIV, c.26), dice: "Lejos de nosotros sospechar que no pudieran engendrar sus hijos sin intervención del deseo desordenado. Pero esos miembros, como los demás, se movían sometidos en todo a la voluntad: sin ardor, sin provocación, con el espíritu sosegado, con el cuerpo relajado"»[182].

La sexualidad generativa, por tanto, debe ponerse también en el hombre en el estado de inocencia. Escribe polémicamente santo Tomás contra los que lo niegan: «De no ser así, el pecado del hombre hubiera sido muy necesario como medio para alcanzar un gran bien»[183]. Frente

[178] *STh.* I q.98 a.1 in c.
[179] *STh.* a.2 in c.
[180] Ibíd.
[181] Ibíd., I-II q.85 a.3 in c.
[182] Ibíd., I q.98 a.2 in c.
[183] Ibíd., a.1 in c.

a algunos teólogos que la consideraban como un efecto del pecado original, afirma que esta tesis es contradictoria porque entonces el pecado hubiera proporcionado un «gran bien».

La generación no es vista por santo Tomás como una dimensión negativa de lo humano. El mal está en su desorden. La generación es un bien, y, por ella, se da una superioridad en el hombre sobre las criaturas espirituales, los ángeles. Hace capaces a los hombres de la paternidad y la filiación, relaciones que se dan en Dios, pero no en los otros espíritus. La calidad del carácter de imagen de Dios en el hombre es inferior a la de los ángeles, ya que estos últimos poseen una naturaleza espiritual más excelsa. Sin embargo, desde otra perspectiva, puede decirse que la imagen de Dios está más en el hombre que en los otros espíritus: «En cuanto que en el hombre se da cierta imitación de Dios, ya que el hombre nace del hombre, como Dios nace de Dios»[184].

Con gran audacia, santo Tomás afirma incluso la bondad del deleite sensible propio del acto generador. Llega a decir incluso que sin el pecado, hubiera sido más intenso.

> «Los animales carecen de razón. Y el hombre se asemeja en el acto generativo a las bestias en que no puede moderar el deleite del acto ni el ardor del deseo. Pero en el estado de inocencia no habría nada que no estuviera moderado según la recta razón, lo cual no quiere decir, como afirman algunos, que no hubiera deleite sensible, pues la intensidad de este hubiera sido tanto mayor cuanto más pura la naturaleza humana y más perfecta la sensibilidad del cuerpo, sino que el apetito no produciría de un modo tan desordenado el deleite. Esto estaría regulado por la razón, la cual no lo disminuye, pero impide que este deleite esté informado inmoderamente por el apetito. Entiendo por inmoderado lo que está fuera de los límites de la razón. Por ejemplo, el sobrio no percibe un deleite menor que el goloso al tomar moderadamente la comida, pero su concupiscencia no se detiene en este deleite»[185].

No hay que olvidar que el placer acompaña siempre al acto perfecto. El acto generativo, sin el pecado original, hubiera sido tan perfecto que la misma castidad no hubiera sido virtud. La razón hubiera sometido todos los deseos a lo razonable y justo.

La castidad no coincide, por tanto, con la virginidad. Según santo Tomás, la virginidad es una especie de virtud de la castidad, que consiste en «el propósito firme de perseverar en la abstención del placer sexual, a fin de consagrarse a la contemplación de las cosas divinas». Implica «la integridad de la parte material del ser humano. Sin experimentar el placer sexual»[186].

La virginidad es una virtud más perfecta que la castidad. «La virginidad es muy excelente en el género de la castidad, puesto que está por encima de la castidad de los viudos y de los casados». E igualmente sobre lo que podría llamarse castidad juvenil, la que se guarda antes del

[184] Ibíd., q.93 a.3 in c.
[185] Ibíd., q.98 a.2 ad 3.
[186] Ibíd., II-II q.152 a.3 in c.

matrimonio. Una dificultad de esta superioridad sobre la virtud de la castidad podría ser el que la virginidad no sea, en cambio, una virtud, y hasta algo indebido.

> «Contrariar a un precepto natural es ilícito, y tan contrario es al precepto de conservar la especie —"creced y multiplicaos y llenad la tierra" (Gén 1,28)— el abstenerse de todo acto generativo, el cual hace la virginidad, como privarse de todo alimento atentando al precepto de conservar la vida "come de todo lo que hay en el paraíso". En ambos casos sería pecado»[187].

A esta seria objeción, que lleva a considerar la virginidad como opuesta a las leyes de la naturaleza y, más concretamente, a una ley ordenada explícita y directamente por Dios al hombre, responde santo Tomás, con gran claridad, lo siguiente:

> «Todo precepto impone un deber que cumplir. Pero hay preceptos que recaen sobre uno personalmente y le obligan a cumplirlos bajo pecado; hay otros que recaen sobre la multitud y no obligan a cada uno a cumplirlo, pues muchas cosas son necesarias en la multitud que no pueden cumplirse sino por el concurso de todos. Así, el precepto de la comida recae sobre cada uno en particular, ya que de otra suerte el individuo no podría subsistir. En cambio, el precepto de la generación se refiere a la colectividad, que debe multiplicarse corporalmente y perfeccionarse también espiritualmente. Es, por tanto, suficiente que algunos cumplan esa misión de tener hijos corporalmente y que otros, absteniéndose de esos actos, se dediquen a la contemplación de las verdades divinas para mayor belleza y prosperidad de la humanidad. Es lo mismo que en un ejército: unos defienden los campamentos, otros llevan la bandera, otros luchan con espadas. Todo es necesario, pero no todo obliga a cada soldado»[188].

La virginidad está conexionada con la contemplación de Dios. Por consiguiente, con las virtudes teologales —fe, esperanza y caridad—. Con la fe porque «la fe es el primer principio de la purificación del corazón»[189]. Con la esperanza, ya que, en su aspecto negativo, se advierte que la impureza lleva a la desesperación. Y con la caridad, que es el origen de la virginidad y también su fin, el alcanzar la unión amorosa con Dios, que implica la contemplación. La virginidad es por y para el amor de Dios. Nota, sin embargo, santo Tomás que:

> «La virginidad no es la más excelente de las virtudes. En efecto, el fin siempre está por encima de los medios, y tanto mejor es una cosa cuanto más eficazmente se ordena al fin. Ahora bien: el fin que hace loable la virginidad es el dedicarse a las cosas divinas. Por ello, las mismas virtudes teológicas y la virtud de la religión, cuyo acto consiste en ocuparse de las cosas divinas, son más excelentes que la virginidad»[190].

Las virtudes que disponen a cumplir los deberes para con Dios, que se reducen a las tres virtudes teologales, que tienen por objeto a Dios

[187] Ibíd., a.2 ob 1.
[188] Ibíd., a.2 ad 1.
[189] Ibíd., q.7 a.2 in c.
[190] Ibíd., q.152 a.5 in c.

como principio y fin del hombre, y a la virtud de la religión, que tiene por objeto el culto de Dios, son superiores a todas las demás virtudes, incluyendo la virginidad. La virtud de la virginidad, sin embargo, es más excelente que el matrimonio. Es una doctrina tradicional de la Iglesia, afirmada expresamente por el apóstol san Pablo. Santo Tomás da una razón teológica con un triple argumento.

> «En primer lugar, porque el bien divino es mejor que el humano. En segundo lugar, porque el bien del alma es más excelente que el del cuerpo. En tercer lugar, porque el bien de la vida contemplativa es más excelente que le de la vida activa. La virginidad se ordena al bien del alma en la vida contemplativa, que consiste en "pensar en las cosas de Dios", mientras que el matrimonio se ordena al bien del cuerpo, que es la multiplicación del género humano, y pertenece a la vida activa, puesto que el hombre y la mujer casados tienen que pensar en "las cosas del mundo", tal como dice san Pablo (1 Cor 7,33-34). Por consiguiente, sin lugar a dudas, la virginidad es mejor que la continencia conyugal»[191].

En cambio, en el estado de inocencia no se alabaría la virginidad por encima de la fecundidad. En el estado de la naturaleza humana, sin el pecado, la virginidad no hubiera tenido la condición de virtud. Esta doctrina de la virtud de la virginidad:

> «No excluye los deleites en el estado de inocencia, pero sí el ardor de la sensualidad y el desasosiego del ánimo. Por esto, la continencia en el estado de inocencia no sería virtud, pues, si ahora se la alaba, no es por su abstinencia, sino por librarse de la sensualidad desordenada. Pero entonces la propagación se hacía sin deseo desordenado»[192].

Como lo que constituye formalmente la virtud de la virginidad es el propósito firme e inquebrantable, y, por tanto, perpetuo de abstenerse por motivos sobrenaturales de los actos conyugales, su pérdida, por quien la ha ratificado con un voto religioso, debe ser considerada como pecado.

> «La virginidad, como virtud que es, lleva consigo la voluntad, confirmada con un voto, de conservar siempre la integridad, ya que, según san Agustín, en su obra *La santa virginidad* (c.8), mediante la virginidad "se dedica, se consagra y se guarda para Dios la parte material del ser humano". Por consiguiente, la virginidad como virtud sólo se pierde por el pecado»[193].

e) *La impureza del corazón, el entendimiento y la imprudencia*

A la virtud de la castidad, como ya se ha dicho, se le opone el vicio de la lujuria, el deseo desordenado de los placeres sexuales, es decir, el uso de la facultad generativa contra sus fines naturales o fuera del matrimonio. La lujuria es un vicio capital, un pecado del que se derivan otros

[191] Ibíd., a.4 in c.
[192] Ibíd., I q.98 a.2 ad 3.
[193] Ibíd., II-II q.152 a.3 ad 4.

muchos. Santo Tomás analiza ocho de ellos, todos muy peligrosos. Fue muy consciente de la gravedad de la situación que habían provocado sus hermanos. No solamente afectaba a su vocación religiosa, sino también a la humana e intelectual, y, además, a su propia salvación.

Justifica ocho vicios derivados de la lujuria, consignados por san Gregorio Magno —«la ceguera de la mente, la inconsideración, la inconstancia, la precipitación, el egoísmo, el odio a Dios, el amor a la vida presente y la desesperación de la vida futura»[194]— con este argumento:

> «Cuando las facultades inferiores son afectadas violentamente por sus objetos respectivos, las superiores se ven imposibilitadas y desordenadas en los suyos. Como por el vicio de lujuria el apetito inferior es gradísimamente atraído por su objeto, es decir, por la vehemencia del deleite, es lógico que las energías superiores de la voluntad y razón se sientan grandemente desordenadas».

Los cuatro primeros vicios, indicados por san Gregorio, surgen del desorden de los actos de la razón práctica porque: «Cuatro actos de la razón son necesarios en la vida moral. Primero, la simple inteligencia, que percibe la bondad de un fin. Este acto se ve impedido por la lujuria [...] Es la "ceguera de mente"»[195]. La ceguera espiritual es parecida al defecto de la vista.

> «Como la ceguera corporal es la privación del principio de la visión corporal, así también la ceguera de la mente es la privación de lo que es el principio de visión mental o intelectual [...] Un principio de visión intelectual es todo principio inteligible por el cual entendemos las cosas. A él puede la mente humana atender o no; y el que no atienda puede acontecer [...] por ocuparse la mente en cosas que más ama, las cuales alejan la atención de tal principio»[196].

Así le ocurre al lujurioso que ama desordenadamente el placer sexual. Además, el entendimiento pide abstracción de lo sensible. La lujuria es uno de aquellos vicios que hace más vivas las imágenes sensibles y que se fijen más profundamente. Por ello, también imposibilita o dificulta la abstracción.

> «La perfección de la operación intelectual del hombre está en la abstracción de las imágenes sensibles, y así el entendimiento humano, cuanto más libre estuviere de tales imágenes, tanto mejor podrá considerar lo inteligible y ordenar todo lo sensible [...] Por los vicios carnales, la intención del hombre se adhiere fuertemente a lo corporal y, en consecuencia, se debilita su operación intelectual [...] por eso nace de ella la ceguera de la mente, que excluye casi del todo el conocimiento de los bienes espirituales»[197].

Los lujuriosos descuidan o no saben mirar lo espiritual y también están casi imposibilitados para el conocimiento científico. Carecen de

[194] San Gregorio Magno, *Moralium libri,* lib. XXXI c.45: PL 76,621.
[195] *STh.* II-II q.153 a.5 in c.
[196] Ibíd., q.15 a.1 in c.
[197] Ibíd., a.3 in c.

un «sentido intelectual agudo», aquel que hace que, «al momento de percibir la propiedad de las cosas o su efecto, comprende la naturaleza de las mismas y llega hasta penetrar los menores detalles de la realidad»[198]. La lujuria impide penetrar en el sentido profundo de la realidad desde el de las cosas hasta el de la historia. No permite ascender de lo material a lo espiritual, ni de las criaturas al Creador. En cambio, la virtud opuesta de la castidad «dispone altamente para la perfección de la operación intelectual»[199].

El segundo acto de la razón necesario para la vida moral es: «La deliberación acerca de los medios a elegir. La lujuria pone también sus obstáculos [...] Por eso se habla de la "precipitación", que es privación del consejo debido»[200].

El consejo, según santo Tomás, es el acto por el que se consulta o indaga y se delibera sobre los medios y circunstancias para obrar. Conviene realizarlo sin precipitaciones porque: «en la deliberación [...] débense considerar muchos datos particulares»[201]. Explica que:

> «La precipitación se aplica metafóricamente a los actos del alma, por semejanza con el movimiento corporal. En este decimos que una cosa se precipita cuando desciende de lo sumo a lo ínfimo por el impulso del propio movimiento o de otro que le impele, sin pasar por los grados intermedios. Ahora bien, lo más elevado del alma es la inteligencia, y lo ínfimo, la operación ejercida por medio del cuerpo. Los grados intermedios, por los cuales hay que descender, son la memoria de lo pasado, la inteligencia de lo presente, la sagacidad en la consideración del futuro, la hábil comparación de las alternativas, la docilidad en asentir a los avisos de los mayores; grados, todos ellos, por los cuales desciende ordenadamente el que emite un juicio recto. Cuando, pues, uno es llevado a la acción por el impulso de la voluntad o de las pasiones, salvando estos grados, tiene lugar la precipitación»[202].

Los grados que es preciso seguir y que concurren al acto prudente son ocho. La memoria de lo pasado, que es lo que se denomina «experiencia», proporciona una gran orientación sobre lo que conviene hacer. La inteligencia de lo presente, para discernir si la acción es buena o mala. La sagacidad o prontitud de espíritu para resolver por sí mismo las situaciones urgentes. La razón que permite resolver los casos no urgentes por sí mismo con una detenida reflexión. La docilidad, que consiste en pedir y aceptar el consejo de los experimentados. La providencia u ordenación de los medios al fin. La circunspección, que es la consideración de todas las circunstancias. La cautela o precaución o evitación de los impedimentos extrínsecos[203].

La lujuria de tal modo sumerge al hombre en las cosas sensibles que llega hasta hacerle imposible el juicio, el tercer acto del razonamiento

[198] Ibíd., a.2 in c.
[199] Ibíd., a.3 in c.
[200] Ibíd., q.153 a.5 in c.
[201] Ibíd., q.53 a.3 ad 3.
[202] Ibíd., a.3 in c.
[203] Cf. ibíd., q.48 a.1 in c.

moral. «El tercer acto es el juicio sobre lo que debemos hacer. También lo impide la lujuria [...] Esta función la desempeña la "inconsideración"»[204].

Santo Tomás siempre enseñó que deben considerarse o examinarse las razones que sirven de fundamento al juicio práctico. Afirma que la inconsideración es pecado porque:

> «La falta de juicio recto es propia del vicio de inconsideración, cuando se produce por desprecio o por descuido en tener en cuenta aquellas circunstancias de las cuales procede el juicio recto»[205].

Este juzgar rectamente es lo que se denomina sensatez o sentido común. A la objeción de que: «La ley divina [...] induce a no considerar, según el texto evangélico "No os preocupe cómo o qué hablaréis" (Mt 10,19)»[206], responde:

> «El Señor no prohíbe considerar lo que se debe hacer y decir cuando se presenta la ocasión. Con las palabras aducidas infunde confianza a los discípulos para que, cuando les falte esa oportunidad, confíen únicamente en el consejo divino [...] Pero si el hombre deja de hacer lo que puede, esperando únicamente en el auxilio divino, parece que tienta a Dios»[207].

La tentación de Dios no consiste en inducirle al pecado, que es absurdo, sino en probarle. Es el pecado por el que se pone a prueba algún atributo de Dios, pidiendo la manifestación de alguna perfección. Éste sería el caso de quien se pone en grave peligro para que Dios le salve milagrosamente o pide un milagro para confirmar o comprobar algo que pertenece a la fe, como, por ejemplo, que se aparezca en la eucaristía para confirmar su presencia real.

Además de este tipo de tentación, que santo Tomás llama «expresa» porque es directa, se da otra que denomina «interpretativa», porque: «Si bien no se tiene explícitamente la intención de experimentar, se habla o se obra de tal manera, que palabras y hechos no parecen tener más fin que la misma prueba». Sin intentar expresamente la manifestación por parte de Dios de alguno de sus atributos, se hace algo o se deja de hacer con el fin de que Dios deba actuar milagrosamente para el éxito de la acción. Tentar a Dios es, por tanto, también pedirle imprudente o temerariamente su divina intervención en algo, que no sólo con el milagro puede llegar a buen término. Por ejemplo, el enfermo que rechaza una medicina confiando en que Dios le curará sin ella. Tentar o probar a Dios, por consiguiente, es pedirle algo sin utilidad o sin necesidad. En cambio:

> «No tienta a Dios el que por necesidad o utilidad se acoge al auxilio divino por medio de obras u oraciones. Se dice en la Escritura: "Cuando no sabemos qué hacer solamente nos queda volver nuestros ojos a ti" (2 Crón 20,12). Mas, cuando se procede de esa manera sin necesidad y utilidad alguna, equivale a tentar a Dios»[208].

[204] Ibíd., q.153 a.5 in c.
[205] Ibíd., q.53 a.4 in c.
[206] Ibíd., a.4 ob 1.
[207] Ibíd., a.4 ad 1.

Era una tentación a Dios las antiguas pruebas del fuego, del agua o de otro tipo para probar milagrosamente la inocencia o la culpabilidad. No lo es, sin embargo, el aceptar cualquier prueba confiando en las propias habilidades o incluso en la «buena suerte». Las pruebas del fuego que, en 1207, se hicieron con el escrito de santo Domingo y el de los cátaros, que relatan Jordán de Sajonia y Humberto de Romans, hay que entenderlas como milagros que se produjeron cuando ya se habían agotado todos los recursos naturales. Además, se realizaron a petición de los jueces u de otras personas, pero no de santo Domingo.

El criterio de la utilidad y la necesidad, que permite definir el temor de Dios, le sirve al Aquinate para resolver la siguiente dificultad:

> «Los que obran milagros invocando el nombre de Dios esperan un efecto de la sola potestad divina. Si, pues, los hechos de este género constituyen la tentación de Dios, todos los que hacen milagros tientan a Dios»[209].

Su respuesta es que: «Los santos al obrar milagros con sus oraciones, se limitan a pedir a Dios el efecto de su poder, porque lo requiere alguna necesidad o utilidad»[210].

El mismo criterio le permite responder al argumento de la pobreza absoluta y abandono en Dios, que empleaban algunos movimientos que querían vivir la pobreza rigurosamente, conexionados con los cátaros. Afirmaban que: «La perfección del hombre está en abandonar los recursos humanos y poner su esperanza en Dios»[211]. Al responder, santo Tomás no lo niega, pero precisa que:

> «A los predicadores del reino de Dios les es más útil y necesario rechazar todo apoyo material para entregarse con más libertad a la palabra de Dios. De ahí que, si confían solamente en Dios, no por eso le tientan. En cambio, harían tal cosa si rechazaran los recursos humanos sin necesidad o utilidad alguna. Escribe, por ello, san Agustín: "San Pablo no huyó por falta de fe en Dios, sino por no tentarle, como lo haría si hubiera rehusado huir en el momento que lo podía hacer" (*Réplica a Fausto el maniqueo,* XXII, 36)»[212].

En esta misma obra mencionada de san Agustín, se encuentra el siguiente texto citado por el Aquinate para apoyar su tesis de que no deben despreciarse la necesidad y utilidad de las causas segundas, no valoradas en la tentación divina:

> «Cristo al enseñar, al discutir y al mantener a raya el furor de sus enemigos para que no prevaleciesen, parcialmente por lo menos, contra él, mostraba con ello su poder divino. Por el contrario, cuando huía y se ocultaba, aleccionaba con su conducta al hombre débil, a fin de que no se atreva a

[208] Ibíd., q.97 a.1 in c.
[209] Ibíd., a.1 ob 2.
[210] Ibíd., a.1 ad 2.
[211] Ibíd., a.1 ob 3.
[212] Ibíd., a.1 ad 3.

tentar a Dios cuando tiene a mano el remedio para evadir el peligro que es necesario evitar»[213].

Comenta santo Tomás: «Según esto, la tentación parece consistir en que el hombre no hace lo humanamente posible para evitar los peligros poniendo su mirada sola y exclusivamente en el auxilio divino»[214].

Por último, respecto a los actos racionales que intervienen en la moralidad, escribe santo Tomás: «Cuarto acto, el imperio de la razón. Lo impide también la lujuria, ya que obstaculiza la ejecución del decreto de la mente»[215].

Contra este acto de imperio u orden de ejecutar el acto está el vicio de la inconstancia.

> «Del mismo modo que la precipitación proviene de un defecto en el acto de consejo, y la inconsideración en el acto de juicio, la inconstancia surge por defecto en el acto de imperio, ya que decimos que es inconstante aquel cuya razón falla al imperar los actos que ya han sido bien deliberados y juzgados»[216].

El vicio de la inconstancia que tiene, como los anteriores, «su raíz sobre todo en la lujuria"»[217], se define como:

> «El abandono de un buen propósito definido. Este abandono tiene como principio la voluntad, ya que nadie se aparta del bien que se ha propuesto a no ser porque le agrada alguna cosa de modo desordenado, pero no se consuma sino por defecto de la razón, que falta al repudiar lo que antes había aceptado rectamente y al no resistir a los embates de las pasiones, pudiendo hacerlo, lo que proviene de su debilidad en no mantenerse firme en el bien ya propuesto. De ahí que la inconstancia, en cuanto a su consumación, nace de un defecto de la razón»[218].

Estos tres últimos vicios —la precipitación, la inconsideración y la inconstancia— que originan la lujuria, aunque pueden ser causados con menor intensidad por la ira y la envidia[219], son opuestos respectivamente a las tres funciones de la virtud de la prudencia —conciliativa, judicativa e imperativa, que es la principal—.

> «La prudencia es la "recta razón en el obrar" (ARISTÓTELES, *Ética,* VI 5 6) [...] En ella, debemos ver tres actos: en primer lugar el consejo [...] el segundo es juzgar los medios hallados [...] el tercer acto, que es el imperio, consiste en aplicar a la operación esos consejos y juicios»[220].

Puede decirse, por tanto, que estos vicios originados por la lujuria afectan a la prudencia por llevar al vicio de la imprudencia. Impiden que

[213] SAN AGUSTÍN, *C. Faust.* XXII 36, en OCSA XXXI (1993) 552.
[214] *STh.* II-II q.97 a.1 sed contra.
[215] Ibíd., q.153, a.5 in c
[216] Ibíd., q.53 a.5 in c.
[217] Ibíd., a. 6 in c.
[218] Ibíd., a.5 in c.
[219] Cf. ibíd., a.6 ad 1.
[220] Ibíd., q.47 a.8 in c.

la prudencia, que es la actividad intelectual organizadora y directora de la conducta según las leyes de la razón, por obstaculizar las actividades necesarias de la mente para aplicar la razón al obrar. La lujuria «hace perder la cabeza al más sabio»[221].

f) *El egoísmo, el odio y el mal*

Para justificar el origen de las otras dos siguientes «hijas de la lujuria», continúa explicando el Aquinate que del egoísmo, o del amor de sí mismo no ordenado, brotan todos los pecados.

> «Por parte de la voluntad encontramos dos actos desordenados. El primero es el deseo del fin. Bajo este aspecto tenemos el "amor propio", que busca el placer de un modo desordenado, y, como vicio contrapuesto, el odio a Dios, en cuanto prohíbe el deleite deseado desordenadamente»[222].

El egoísmo, afirma santo Tomás, es el origen de todos los vicios. «Como declara san Agustín en *La ciudad de Dios:* "El amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios" (XIV, c.28) es el principio de todo pecado». Es el origen del pecado en cuanto que es su causa eficiente principal.

Esta conversión a sí mismo, que implica la búsqueda desordenada del fin plenario de la propia vida en uno mismo, puede llevar hasta el odio a Dios. «Parece, por tanto, que el egoísmo no debe señalarse como hijo de la lujuria»[223]. A esta dificultad responde el Aquinate:

> «El amor de sí mismo es principio de todos los pecados por razón de todos los bienes que uno busca para sí. Pero se considera hijo de la lujuria en cuanto al deseo específico del placer carnal»[224].

En cuanto al odio a Dios, explica santo Tomás que cabe con respecto a Dios, el odio, opuesto al amor. No es un odio a Dios en cuanto visto en sí mismo. Como bondad suma, sin mezcla de mal, a Dios no se le puede odiar.

> «Dios es por esencia la bondad misma, a la que nadie puede odiar, ya que, por definición, el bien es lo que se ama. Por eso resulta imposible que quien ve por esencia a Dios le odie».

Todo odio, por ser un acto de repulsión de las facultades apetitivas, requiere el conocimiento. A Dios se le puede conocer en sí mismo o en sus efectos. Únicamente puede darse en el hombre el odio a Dios, según el modo que le es posible conocerle en esta vida y, por tanto, en sus efectos. Sólo es posible el odio a Dios en sus obras y todavía no en todas.

[221] Ibíd., q.55 a.8 ad 1.
[222] Ibíd., q.153 a.5 in c.
[223] Ibíd., a.5 ob 3.
[224] Ibíd., a.5 ad 3.

«Con respecto a sus efectos, hay algunos que no pueden ser contrarios a la voluntad humana, por ejemplo, ser, vivir, entender. Son cosas apetecibles y amables para todos, y son efectos de Dios. Por eso mismo, en cuanto Dios es aprehendido como autor de esos efectos no puede ser odiado»[225].

Ni en el ser, el constitutivo más profundo y fundamental de todas las cosas, ni en sus grados de mayor participación: el vivir y el entender, pueden ser odiadas las criaturas. El hombre ama la realidad, la realidad viviente y la vida intelectiva. El inteligente no quiere ser reducido a un viviente sensitivo o vegetativo, ni ningún viviente a un mero existente, a algo inerte. Como en el ser, vivir y entender, las criaturas se asemejan a Dios[226], que es la plenitud del ser y, por tanto, de la vida y del espíritu, no se le puede odiar porque es su origen y ejemplar o modelo, al que en ellos son semejanzas y participaciones.

Sin embargo, algunas obras de Dios pueden repugnar a la voluntad humana desordenada. De modo parecido a como el reo puede odiar al juez, el hombre, que ha hecho el mal, puede odiar a Dios legislador y justiciero.

«Hay efectos que contrarían a la voluntad humana desordenada, como por ejemplo, la inflicción de un castigo, la cohibición de los pecados por la ley divina que contraria a la voluntad depravada por el pecado. Ante la consideración de estos efectos puede haber quien odie a Dios, porque le considera como quien prohíbe pecados e inflige castigos»[227].

En todo pecado, se da la aversión o alejamiento de Dios. «Todo pecado consiste en la aversión a Dios. Y tanto mayor será un pecado cuanto más separa al hombre de Dios»[228]. Esta abominación se tiene de un modo consciente y voluntario. El que hace el mal comprende que con su acción se separa de Dios porque es incompatible con su ley, «una próxima y homogénea, la razón y otra lejana y primera, es decir la ley eterna, que es como la razón del mismo Dios»[229].

Sin embargo, el pecador la realiza porque busca la felicidad en un ser creado, a pesar de su ilicitud. Toma un bien aparente por un auténtico bien. Los elementos del pecado son, por tanto, la conversión a las criaturas, que se comporta como el constitutivo material o sujeto individualizador de cada pecado, y la aversión a Dios, como constitutivo formal o el elemento común que le constituye en cuanto tal.

El elemento formal del pecado, la ofensa a Dios, no es la intención primaria del que hace el mal. Lo que busca son las criaturas y la ofensa a Dios se tolera con disgusto o pena.

«Así por ejemplo, en la fornicación, el pecador no se aparta de Dios directa, sino indirectamente, es decir, en cuanto se orienta hacia un placer desordenado que conlleva la aversión de Dios». En todo pecado: «La falta

[225] Ibíd., q.34 a.1 in c.
[226] Cf. ibíd., I q.93 a.2 in c.
[227] Ibíd., II-II q.34 a.1 in c.
[228] Ibíd., q.10 a.3 in c.
[229] Ibíd., I-II q.71 a.6 in c.

consiste esencialmente en la aversión voluntaria de Dios. Ahora bien, esta aversión voluntaria de Dios va en realidad implicada en el odio a Dios, en los demás pecados, en cambio, por participación e indirectamente»[230].

En el odio a Dios la aversión es esencial y por sí misma. Por ello, el odio a Dios es el mayor de los pecados. La gravedad de una culpa se mide por el grado de aversión a Dios, que es máxima en el odio a Dios, por cuanto se da directamente y esencialmente. En cambio, entre los demás pecados se da de una manera indirecta y accidentalmente.

«En todo pecado mortal hay de algún modo aversión al bien inmutable y conversión al bien transitorio; pero de distintos modos. Porque consisten principalmente en la aversión del bien inconmutable los pecados que se oponen a las virtudes teologales, como el odio a Dios, la desesperación, la infidelidad, ya que las virtudes teologales tienen a Dios por objeto. Sólo de modo consecuente tales pecados implican conversión al bien pasajero, en cuanto que el alma, al dejar a Dios, por necesidad se ha de convertir a otra cosa. Los demás pecados consisten principalmente en la conversión al bien mudable y, consiguientemente, en la aversión del bien inmutable; así, quien comete fornicación no intenta apartarse de Dios, sino gozar del placer carnal, de que se sigue la separación de Dios»[231].

El odio a Dios es por su ley —la «razón de Dios» y la razón del hombre[232]— y también por su justicia. Con respecto a este último atributo divino, objeto del odio, advierte santo Tomás que:

«No todo el que odia el castigo odia a Dios, autor del mismo, pues hay muchos que odian las penas y, no obstante, las sufren con paciencia por reverencia hacia la justicia divina. Por eso afirma san Agustín, en las *Confesiones* que los males penales Dios "manda tolerarlos, no amarlos" (X, c.28). Ahora bien, cuando se prorrumpe en odio contra Dios, que castiga, se odia la justicia divina misma, y esto es pecado gravísimo»[233].

Enseña también el Aquinate que el mal en seres que tienen voluntad puede ser doble: el mal de culpa y el mal de pena. En el pecado, la voluntad del acto humano no se ordena al fin señalado por la naturaleza o por el mismo Dios, o no sigue la recta razón, que tiene una doble regla, la ley eterna, que constituye la razón misma de Dios y la recta razón humana, que es un eco de la divina. Este acto humano privado de la debida rectitud de ordenación produce el llamado «mal de culpa».

«El mal que consiste en la falta de la debida operación en las cosas voluntarias, tiene carácter de culpa. Pues se imputa a uno como culpa el que falle al actuar, pues en la acción el dominio lo ejerce la voluntad».

El mal moral, sin embargo, no termina con el mal de culpa. Le sigue lo que llama «mal de pena», que es el castigo que impone directamente Dios al pecador.

[230] Ibíd., II-II q.34 a.2 in c.
[231] Ibíd., q.20 a.1 ad 1.
[232] Ibíd., I-II q.71 a.6 in c.
[233] Ibíd., II-II q.34 a.2 ad 3.

«El mal que se da por la sustracción de la forma o de la integridad del ser tiene razón de pena. De modo especial, en el supuesto de que todas las cosas están subordinadas a la providencia y justicia divinas»[234].

La pena que se impone por un mal acto es una privación de una perfección necesaria. Es un mal que se padece por otro que se hizo libremente. La pena o castigo es una corrección del orden que el pecado perturbó. La razón de ser del mal de pena es la necesaria y justa reparación del orden violado. En todo, hay un interés en la conservación del orden. Se intenta siempre, por ello, restaurar el orden, y se va en contra de quien lo turba.

«Es lógico que quien se levante contra el orden establecido, reciba del mismo orden o del que lo preside o mantiene, su castigo merecido. El pecado es un acto desordenado, y quien peca obra contra un orden. Debe ser, por tanto, abatido. Ese abatimiento o castigo es la pena»[235].

El mal de culpa entraña necesariamente el mal de pena. No lleva directamente a la pena, en cuanto no la causa, pero sí causa la disposición a la misma. Directamente constituye al hombre en pecado y, por tanto, sujeto que merece inexcusablemente la pena. Podría parecer que hay excepciones porque «los hombres no son castigados en esta vida», según aquella sentencia de Job: «Pasan sus días placenteramente» (Job 21,13)»[236].

«Aunque los malos en esta vida no padezcan a veces penas temporales, las padecen espirituales. Así escribe san Agustín: "Los mandaste, Señor, y así se verifica, que el ánimo desordenado sea para sí su pena" *(Confesiones,* I, 12). Y Aristóteles dice de los malos que: "Su ánimo lucha consigo mismo, pues esto le arrastra aquí y aquello para allá", concluyendo que "si tan mísero es ser malo, bien merece huir de la malicia con empeño" *(Ética,* c.4, 9,10). Por el contrario, a los buenos, aunque en esta vida no tengan premios corporales, nunca les faltan los espirituales, aun en la vida presente, según dice el Señor: "Recibiréis el ciento por uno ahora en este siglo" (Mt 19,29)»[237].

El mal de pena, cuyo autor es Dios, directa o indirectamente, a través de la naturaleza —con sus leyes o con las leyes humanas— es un verdadero bien, en cuanto que restituye el equilibrio alterado por el pecado. La pena hace que vuelva a su fiel la balanza del orden justo desequilibrado por el pecado. Sin embargo, es un mal relativo al pecador, por contrariar su voluntad. El que eligió una satisfacción desordenada, el que incurrió en el mal de culpa, que fue voluntario, sufre justamente algún dolor o pena contraria a su voluntad. Puede decirse que la pena es una contrariedad involuntaria, que compensa la voluntaria contrariedad, que realizó el pecador.

Sin embargo, por el mal de pena, el pecador puede incurrir en otro pecado, el más grave de todos, el del odio a Dios. Para advertir

[234] Ibíd., I q.48 a.5 in c.
[235] Ibíd., I-II q.87 a.1 in c.
[236] Ibíd., q.69 a.2 ob 2.
[237] Ibíd., a.2 ad 2.

la irracionalidad de este nuevo pecado, debe tenerse en cuenta que el mal de culpa, en el que se incurre con el pecado, es el mayor de los males posibles.

«La culpa tiene más carácter de mal que la pena, no sólo más que la pena sensible, consistente en la privación de bienes corporales, al modo como entienden muchos las penas, sino también más que la pena tomada en toda su extensión, en cuanto incluye la privación de la gracia y de la gloria».

Santo Tomás da dos motivos de esta mayor gravedad de la culpa con respecto a la pena. Primero, porque:

«El mal que nos hace malos es el de culpa, no el de pena, según lo que dice Dionisio: "No está el mal en el ser castigado, sino en hacerse reo de castigo" *(Los nombres divinos,* 4, 22). La razón de esto es porque [...] siendo la voluntad por la que hacemos uso de todo, síguese que el hombre es bueno o malo según es buena o mala su voluntad, por la que usa o abusa de las cosas de que dispone. Puede, en efecto, el que tiene mala voluntad usar mal incluso del bien que posee; como si un gramático deliberadamente habla con incorrección gramatical. Por consiguiente, como la culpa consiste en el acto desordenado de la voluntad, y la pena consiste en la privación de alguna de las cosas de que hace uso la voluntad, la culpa participa más perfectamente que la pena del carácter de mal».

De ahí que deban tolerarse todos los otros males antes que contraer el mal de culpa que importa el pecado. Segundo, porque:

«Dios es autor del mal de pena, pero no lo es del mal de culpa. Esto es así, porque el mal de pena priva del bien de la criatura, sea de un bien creado, como la privación de la vista por la ceguera, o sea del bien increado, como por la carencia de la visión divina se priva a la criatura de su bien increado. Mas el mal de culpa se opone propiamente al bien increado, porque contraría al cumplimiento de la voluntad divina y al amor divino, por el que se ama al bien divino en sí mismo y no solamente según que este bien divino es participado por la criatura. Es pues, manifiesta que el mal de culpa tiene más carácter de mal que el de pena»[238].

El mal de pena no tiene, por tanto, que llevar al odio, sino al temor de Dios. Debe temerse al mal de culpa y al mal de pena. A Dios no se le puede temer como objeto malo, del que, consiguientemente, debamos rehuir.

«El temor puede tener un doble objeto: el mal mismo, de que el hombre huye, y aquel de quien puede provenir el mal. Del primer modo, Dios no puede ser objeto de temor, puesto que es la bondad misma; más del segundo modo puede serlo, en cuanto que de él y con respecto a él nos puede amenazar algún mal».

Se puede temer a Dios por los dos males que guardan relación con él, el mal de culpa y el mal de pena, aunque de distinto modo. Se teme a Dios como a quien puede infligirnos el mal de pena. «De

[238] Ibíd., I q.48 a.6 in c.

él nos puede sobrevenir el mal de pena, que no es mal absoluto, sino un mal relativo y bien absoluto». Este temor se llama «servil» porque se le obedece temiendo el castigo de Dios. También el temor de Dios es posible, en un sentido relativo, por el mal de culpa, en cuanto éste implica el separarse de él.

> «Como el bien lo sea en orden al fin y el mal lleve privación de ese mismo orden, aquello se ha de tener por mal absoluto que excluya el orden al fin último, cual es el mal de culpa. El mal de pena es ciertamente un mal por privar de un bien particular, pero en absoluto es bien, en cuanto que está dentro del orden al fin último. Con relación a Dios, nos puede sobrevenir el mal de culpa si nos separamos de él. De esta suerte, Dios puede y debe ser temido»[239].

Este temor sería el denominado «filial» porque supone la adhesión a Dios, temiendo la culpa, que aparta de él. El temor filial, que tiene por objeto un mal mayor, es compatible con temor servil, que lo es de un mal menor, siempre que no se le anteponga este último y hasta incluso llegue a anularlo.

A la objeción: «De Dios nada malo puede venirnos, antes bien de nosotros mismos»[240], responde santo Tomás precisando que el pecado causa directamente el mal de culpa, pero, aunque la causa del mal de pena sea Dios, también el pecado es causa de este último en cuanto disposición a él. Por una parte, el pecado causa directamente el ser sujeto merecidamente de la culpa. Por otra, el mal de pena es causado, también, aunque indirectamente, por el pecado. De manera que:

> «El mal de culpa no viene de Dios como su autor, sino de nosotros mismos, por cuanto nos apartamos de él. El mal de pena proviene de Dios, su autor, en cuanto a su aspecto de bien, a saber: por ser pena justa. Pero el que Dios justamente nos inflija una pena sucede primordialmente por mérito de nuestros pecados, según se dice: "Dios no hizo la muerte; pero los impíos la trajeron con sus obras y palabras" (Sab 1,13,16)»[241].

g) *Amor mundano y desesperación*

Las dos últimas «hijas de la lujuria», explica santo Tomás, nacen de un segundo acto desordenado de la voluntad: «El apetito de los medios», que lleva al:

> «"Amor de la vida presente", en la que se encuentra placer, y a la "desesperación de la vida futura", ya que quien no reprime los placeres carnales, no se preocupa de adquirir los espirituales, sino que siente fastidio de ellos»[242].

Respecto al amor a la vida presente o al amor al mundo, no en cuanto al universo creado por Dios o la tierra en que habita el hombre,

[239] Ibíd., II-II q.19 a.1 in c.
[240] Ibíd., a.1 ob 3.
[241] Ibíd., a.1 ad 3.
[242] Ibíd., q.153 a.5 in c.

sino en cuanto ámbito de disfrute de placer y de gozo en general —que no tiene en cuenta a Dios y le ha olvidado, y que lleva a un ambiente frívolo y pecaminoso—, afirma el Aquinate que:

> «Se llama propiamente amor mundano a aquel, por el que uno se adhiere al mundo como fin último; y así el amor mundano es siempre malo»[243].

De este amor nace lo que se denomina «temor mundano»[244], que aparta al hombre de Dios, porque se tiene miedo de él, en cuanto excluye a los bienes mundanos, en los que se ha puesto el fin último de la vida. «El temor mundano procede del amor mundano como de su mala raíz, y por esto siempre es malo»[245].

El mundo, en este sentido, de enemigo secundario de la salvación del alma[246], no da la felicidad, que se busca en el fin último. La felicidad, como la definió Boecio, es «el estado perfecto por la reunión de todos los bienes»[247]. En el mundo no se consigue esta felicidad porque sólo: «Una imperfecta participación de la beatitud puede tenerse en este mundo, mas no la perfecta y verdadera bienaventuranza»[248].

Esta felicidad «imperfecta»[249] puede darse en este mundo. Sin embargo, hay que excluir su plenitud, tal como exige el amor o deseo natural del hombre. Por dos motivos. El primero es el siguiente:

> «Siendo (la felicidad) "un bien perfecto y suficiente" excluye todo mal y llena todos los deseos; pero en la vida presente no puede evitarse todo mal. Muchos son, en efecto, los males a que está sujeta la vida temporal y que no pueden evitarse: la ignorancia en el entendimiento, los afectos desordenados por parte del apetito y muchas penalidades en cuanto al cuerpo, como expone detalladamente san Agustín, en *La ciudad de Dios* (XIX, c.4)».

San Agustín, en este lugar citado por el Aquinate, critica las doctrinas epicúreas y estoicas de la felicidad. El bien para los primeros era lograr la máxima felicidad posible en este mundo, que se consigue evitando el dolor, el único mal, y conseguir el placer, el único bien. El «sabio» para los filósofos estoicos es el hombre virtuoso que ha logrado el dominio de sí mismo y con ello la armonía y la paz interior, que es un estado de reposo en la Razón universal, que gobierna todas las cosas. Tanto a los hedonistas epicúreos, como a los racionalistas y deterministas estoicos, les reprocha san Agustín que:

> «Han pensado que los bienes y males últimos se hallan en esta vida, situando el sumo bien en el cuerpo o en el alma, o en ambos a la vez. Por decirlo más claramente: en el placer, en la virtud o en ambos juntamente; en la tranquilidad, en la virtud o en ambos a la vez; en el placer juntamente con

[243] Ibíd., q.19 a.3 in c.
[244] Ibíd., a.2.
[245] Ibíd., a.3 in c.
[246] El pecado es el enemigo principal del hombre. En cierto sentido es el único, en cuanto los secundarios —el mundo, el demonio y la carne o deseos desordenados— incitan al pecado.
[247] Boecio, *De consolatione philosophiae,* III 2.
[248] *STh.* I-II q.5 a.3 in c.
[249] Ibíd., a.3 ad 2.

la tranquilidad, en la virtud, o en todos a la vez; en los bienes primordiales de la naturaleza, en la virtud o en ambos. Estos filósofos —digo—, con una desvariada pretensión, han querido ser felices en esta tierra, y alcanzar por sí mismos la felicidad»[250].

Para mostrar la absurda e imposible pretensión de que el hombre pueda conseguir la felicidad perfecta en este mundo, recuerda la inseguridad y caducidad de los bienes terrenales y la serie de males a los que está expuesto todo hombre.

«Los llamados bienes primordiales de la naturaleza, ¿cuándo, dónde y cómo pueden de hecho encontrarse aquí abajo sin que estén sujetos a la incertidumbre fluctuante de la causalidad? ¿Qué dolor al acecho del placer, o preocupación al del descanso, no son una continua amenaza para el cuerpo del sabio? La amputación de algún miembro o la parálisis corporal quebrantan la integridad humana; la deformidad, la belleza; los achaques, la salud; la fatiga, la fortaleza; la pesadez o la torpeza, la agilidad. ¿Y cuál de estos males no puede abatirse sobre la carne del sabio? [...] ¿Y qué diremos de los bienes llamados primarios del espíritu? Dos bienes enumeran estos filósofos en primer lugar en orden a la percepción y a la comprensión de la verdad: el sentido y la inteligencia. ¿Qué restará en el hombre del sentido si —por no citar más que estos dos males— se queda sordo y ciego? ¿Y dónde irán a parar la razón y la inteligencia, dónde estarían aletargados si el hombre tiene la desgracia de volverse loco por una enfermedad? [...] ¿Y quién asegura que una tal desgracia no se puede cernir sobre el sabio en este mundo?»[251].

El segundo motivo que da santo Tomás para mostrar que en este mundo no se encuentra la felicidad a la que aspira el hombre —y que le permite afirmar con seguridad que: «es imposible que en esta vida se pueda alcanzar la felicidad»—, lo indica seguidamente:

«Tampoco puede saciarse el deseo del bien en esta vida. Porque es natural al hombre desear la permanencia del bien que posee, más los bienes de esta vida son transitorios, y la misma vida pasa, la cual nosotros también amamos por deseo natural y desearíamos que siempre durase, porque naturalmente el hombre rehúsa la muerte»[252].

La desesperación respecto a la vida eterna es también un pecado muy grave que causa igualmente la lujuria, aunque no es su única fuente.

«El que se pierda el sabor de los bienes espirituales o que no parezcan grandes, suele suceder por estar el afecto inficionado del amor de los placeres corporales, entre los que sobresalen los sexuales, pues de la afición a estos deleites acontece sentirse fastidio de los bienes espirituales y no esperarlos como bienes arduos»[253].

En una escala de gravedad de los pecados, el odio a Dios es el más grave, porque se opone directamente a la virtud de la caridad, la

[250] San Agustín, *De civ.* XIX 4 1, en OCSA XVII (⁶2007) 557.
[251] Ibíd., XIX 4 2, p.558.
[252] *STh.* I-II q.5 a 3 in c.
[253] Ibíd., II-II q.20 a.4 in c.

más excelente de todas. Le sigue la infidelidad, el rechazar el contenido de la fe fundado en la sabiduría de Dios y, por tanto, en no admitir la autoridad de Dios en lo que ha revelado. Por último, la desesperación, que se opone a la virtud de la esperanza, que, junto con la caridad y la fe, tiene a Dios por objeto. De manera que:

«Comparando el odio y la infidelidad con la desesperación, aquellos son pecados más graves en su propia esencia y especie. Pues la infidelidad proviene de no creer el hombre la verdad de Dios; el odio a Dios, de contrariar a la misma divina bondad; y la desesperación, de no esperar participar de su bondad infinita. De ahí se deduce que la infidelidad y el odio son contra Dios en sí mismo; mas la desesperación, contra su bien participado por nosotros. Así pues, de suyo es mayor pecado no creer la verdad de Dios u odiar a Dios que no esperar de él conseguir su gloria»[254].

Los pecados contra las virtudes teologales son mucho más graves que los otros. El odio a Dios, por otra parte, es más grave que la infidelidad porque:

«La infidelidad misma no tiene razón de pecado de no ser voluntaria. Por eso es más grave cuanto es más voluntaria. Que sea voluntaria proviene que uno tiene odio a la verdad que se le propone. Con lo cual, es evidente que la formalidad de pecado en la infidelidad procede del odio a Dios, acerca de cuya verdad versa la fe. Y así como la causa es más poderosa que el efecto, así el odio a Dios es mayor pecado que la infidelidad»[255].

Sin embargo, exceptuando el odio a Dios—que hace de la aversión y alejamiento de Dios no sólo la intención directa del pecado, sino también su objeto—, la infidelidad es mayor que cualquier pecado contra las virtudes morales —cuya intención de alejamiento es indirecta—, ya que la intención de aversión es directa, aunque su objeto no es directamente Dios, sino las verdades divinas.

«La infidelidad es lo que más aleja de Dios, porque priva hasta de su verdadero conocimiento, y el conocimiento falso de Dios no acerca, sino que aleja más al hombre de él [...] En consecuencia, consta claro que el pecado de infidelidad es el mayor de cuantos pervierten la vida moral»[256].

El menos grave de los pecados contra las virtudes teologales, pero que sobrepasa a los que van contra las morales, es la desesperación, con la que se pierde la esperanza cristiana, la certeza segura de que se está en camino hacia la salvación, aunque no se tenga la certeza absoluta de la futura salvación —por «defecto del libre albedrío, que pone el obstáculo del pecado, no por la falta de la omnipotencia y de la misericordia de divinas, en que apoya la esperanza»[257]—. Advierte, no obstante, santo Tomás que:

[254] Ibíd., a.3 in c.
[255] Ibíd., q.34 a.2 ad 2.
[256] Ibíd., q.10 a.3 in c.
[257] Ibíd., q.18 a.4 ad 3. Los hombres: «Necesitamos tener esperanzas —más grandes o más pequeñas— que día a día nos mantengan en camino. Pero sin la gran esperanza, que ha de superar todo lo demás, aquellas no bastan. Esta gran esperanza sólo puede ser Dios, que abraza el universo y que nos puede proponer y dar lo que nosotros por sí solos no podemos alcanzar [...] Dios es el

«Considerada la desesperación en cuanto a nosotros y comparada así con los otros dos pecados, es más peligrosa. Porque la esperanza nos aparta del mal y nos introduce en la senda del bien; de ahí que, perdida la esperanza, los hombres se lanzan desenfrenadamente a los vicios y se retraen de las buenas obras»[258].

Todavía añade el Aquinate a las «hijas de la lujuria» otros «pecados de palabra», señalados por san Isidoro de Sevilla (560-636). Son cuatro porque:

«Pueden dividirse en cuádruple categoría. Primera, en cuanto a la materia del discurso: como "la boca habla de la abundancia del corazón" (Mt 12,34), el lujurioso escupe las "torpezas" de su interior. Segundo, por parte de la causa. Como la lujuria produce inconsideración y precipitación, es fácil que se precipite en palabras poco pensadas, que llamamos "tontas". Tercero, en cuanto al fin; como el lujurioso busca placer, ordena sus palabras a ese fin, prorrumpiendo en expresiones "jocosas". Cuarto, en cuanto al sentido de las palabras como la lujuria produce ceguera de la mente, prorrumpe en "necedades", cambiando el sentido de las palabras para expresar sus concupiscencias»[259].

h) *El don de la integridad*

La vida personal de santo Tomás cambió a partir de la tentación provocada por sus hermanos durante el secuestro, que provocó la queja de los dominicos ante Inocencio IV, la correspondiente protesta del Papa por este atropello al emperador y que terminó con la aparente detención de sus hermanos. Después del suceso, que podía haberle hecho pecar, vivió siempre libre de todas las instigaciones de la lujuria y, con ello, de todos estos ocho perniciosos efectos. Quedó así libre de obstáculos su profunda capacidad metafísica y teológica para penetrar y profundizar en las realidades espirituales. Podría decirse que el nombre de «Doctor angélico» no sólo se le dio por esta participación especial en la vida angélica, sino también porque, sin duda, gracias a ella, en sus obras realizó un estudio sobre la naturaleza espiritual del ángel que no ha sido superado.

También se puede inferir que, si desde entonces compartió de esta manera la vida angélica, fue porque recibió de Dios el don preternatu-

fundamento de la esperanza; pero no cualquier dios, sino el Dios que tiene un rostro humano y que nos ha amado hasta el extremo, a cada uno en particular y a la humanidad en su conjunto» (SS 31).

[258] *STh.* II-II q.20 a.3 in c. La esperanza en Dios y en su reino de amor —porque «su reino está presente allí donde él es amado y donde su amor nos alcanza» (SS 31)— se sustituye por otras esperanzas finitas, pero que parecen grandes y realistas, Sin embargo, el tiempo las va disipando. «A lo largo de su existencia, el hombre tiene muchas esperanzas, más grandes o más pequeñas, diferentes según los períodos de su vida. A veces puede parecer que una de estas esperanzas lo llena totalmente y que no necesita de ninguna otra. En la juventud puede ser la esperanza del amor grande y satisfactorio; la esperanza de cierta posición en la profesión, de uno u otro éxito determinante para el resto de su vida. Sin embargo, cuando estas esperanzas se cumplen, se ve claramente que esto, en realidad, no lo era todo. Está claro que el hombre necesita una esperanza que vaya más allá. Es evidente que sólo puede contentarse con algo infinito, algo que será siempre más de lo que nunca podrá alcanzar» (SS 30).

[259] Ibíd., II-II q.153 a.5 ad 2. Cf. SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Mysticorum expositiones sacramentorum seu quaestiones in Vetus Testamentum. In Dt.* XVI: PL 83.

ral de la integridad, que poseyó el hombre antes de pecar. En el relato de Guillermo de Tocco de la aparición de los dos ángeles, se lee que mientras ceñían al joven fraile Tomás con el cíngulo celestial decían: «De parte de Dios nosotros te ceñimos con el cíngulo de la castidad, que ningún ataque podrá nunca romper»[260].

Con ello, los ángeles parecían indicar claramente que Dios le había conferido el privilegio de la total inmunidad de la concupiscencia desordenada. No se le había quitado la apetición concupiscible con respecto a lo necesario para la propagación de la especie, sino que gracias a este don, que simbolizaba el cíngulo, no usaría jamás ni podría usar este apetito sin sujeción al orden de la razón, de una manera, por tanto, desordenada.

Santo Tomás habría disfrutado, por consiguiente, de uno de los dones que poseyó el hombre en el llamado estado de «justicia original». Explica en la *Suma teológica* que:

«En el estado primitivo, según el Eclesiástico: "Dios hizo al hombre recto" (Eclo 7,30). Esta rectitud consistía en que la razón estaba sometida a Dios, las facultades inferiores a la razón, y el cuerpo, al alma. La primera sujeción era causa de las otras dos, ya que, en cuanto que la razón permanecía sujeta a Dios, se le sometían a ella las facultades inferiores»[261].

La gracia santificante proporcionaba al hombre una armonía completa y perfecta. No era absolutamente perfecta porque tenía la posibilidad de pecar, y, por tanto, de perderla. Este estado de orden o justicia original implicaba tres elementos constitutivos: una «naturaleza pura», una naturaleza humana sin el pecado; el don de la gracia sobrenatural; y los dones preternaturales: inmortalidad, impasibilidad, integridad, dominio perfecto —que se hubieran transmitido a todos sus descendientes— y ciencia insigne —que por ser un don preternatural personal sólo hubiera poseído Adán—.

El hombre, sin la gracia, se hubiese encontrado en un estado de «naturaleza pura». Sólo hubiera poseído la naturaleza humana aunque con todas sus fuerzas íntegras. Su armonía entonces hubiese sido completa e imperfecta. El sometimiento de lo inferior a la razón no hubiera sido total y hubiera tenido más posibilidades de perderla que en el anterior estado.

Al pecar, el hombre se encontró en otro estado. Por una parte, perdió todos los dones sobrenaturales y los dones preternaturales. Desapareció así toda la armonía, la perfecta y la imperfecta. Por otra, las facultades inferiores se rebelaron contra la razón, y el hombre quedó sometido a una lucha entre sus facultades.

«Todo el orden de la justicia original provenía de que la voluntad del hombre estaba sometida a Dios, sujeción que principalmente se realizaba por la voluntad, a la cual pertenece mover todas las otras partes hacia su fin.

[260] GUILLERMO TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* c.41-42.

[261] *STh.* I q.95 a.1 in c.

Luego de la aversión de la voluntad respecto de Dios, se siguió el desorden en todas las restantes fuerzas del alma»[262].

En este tercer estado, el hombre perdió la armonía completa y perfecta, aunque no absoluta, que confería la gracia, pero no se conservó una armonía completa e imperfecta que hubiera tenido el hombre en estado de naturaleza pura, pero que en realidad nunca se dio. El pecado hizo que la naturaleza humana no sólo perdiese la gracia y los dones preternaturales sino que quedara ella misma afectada. Desapareció así la armonía sobrenatural y preternatural y, además, la naturaleza humana sufrió una disminución parcial de las fuerzas naturales, que le impidió tener armonía alguna.

En este estado de la naturaleza humana caída, a pesar de que se había perdido el don gratuito de la gracia, con todo lo preternatural que le acompañaba, permanecieron íntegras tanto la naturaleza humana como sus facultades, sin corromperse ni debilitarse intrínsecamente. En el orden natural, únicamente quedó afectada la inclinación humana al bien, que no se perdió, sino que se debilitó. «La inclinación natural a la virtud sufrió disminución a causa del pecado»[263]. Compara el Aquinate esta disminución de la inclinación a la virtud, al bien, a una «herida», porque al igual que ésta produce la desorganización en el regular funcionamiento del cuerpo sano, el pecado rompió la armonía en las inclinaciones de las facultades humanas. En el estado de justicia original:

«La razón dominaba las fuerzas inferiores y, al mismo tiempo, ella estaba sometida a Dios. Esta justicia original desapareció por el pecado original, y, como consecuencia lógica, todas esas fuerzas han quedado disgregadas, perdiendo su inclinación a la virtud. A esa falta de orden respecto del fin es a lo que llamamos herida de la naturaleza»[264].

La pérdida de la inclinación a la virtud, sin embargo, no fue total. Explica el Aquinate:

«Esta inclinación es intermedia entre dos cosas: pues se funda, como en su raíz, en la naturaleza racional, y tiende al bien de la virtud como a su término y fin. De dos maneras, pues, se puede entender su disminución: primero, por parte de la raíz; segundo, por parte del término. Del primer modo no disminuye por el pecado, porque el pecado no disminuye la naturaleza misma. Pero se disminuye del segundo modo, a saber: en cuanto se pone un impedimento para llegar al término»[265].

El pecado reduce la inclinación, en cuanto su término, porque incrementa los obstáculos que se interponen a su logro. Sin embargo, nunca puede llegar a quedar destruida la inclinación a la virtud o al bien conforme a la razón, al bien honesto, no sólo en cuanto a su principio, que

[262] Ibíd., I-II q.82 a.3 in c.
[263] Ibíd., q.85 a.1 in c.
[264] Ibíd., a.3 in c.
[265] Ibíd., a.2 in c.

permanece siempre igual, sino también en cuanto a su fin, la inclinación a la virtud, en el segundo sentido.

«Puesto que disminuye por parte del impedimento que se interpone para que no llegue a su término, es evidente que puede disminuirse hasta el infinito, porque se pueden poner obstáculos indefinidamente, en cuanto que el hombre puede añadir pecado a pecado indefinidamente. Sin embargo, no puede consumirse totalmente, porque permanece siempre la raíz de tal inclinación. Como se ve por un cuerpo transparente, que siempre tiene la inclinación o aptitud para recibir la luz por el hecho mismo de ser transparente; más disminuye dicha inclinación o aptitud por razón de las nieblas que sobrevienen, aunque perdura siempre en la raíz de su naturaleza»[266].

Por la «herida» del pecado, no desaparecieron las fuerzas de la naturaleza humana, sólo disminuyeron con relación a la práctica de la virtud, y en cuanto a su fin.

«Incluso en los condenados permanece la natural inclinación a la virtud; de lo contrario no existiría en ellos el remordimiento de la conciencia. El que nunca pase al acto se debe a la carencia de la gracia divina, por obra de la divina justicia. Es como en el ciego; permanece la radical aptitud para ver, pero no se actualiza, porque falta la causa que puede formar el órgano que se requiere para ver»[267].

La disminución de la inclinación al bien, en este sentido, afectó a tres facultades. A las dos facultades espirituales, entendimiento y voluntad o apetito racional, y a una sensible, el apetito sensible, aunque en sus dos tipos: el concupiscible y el irascible.

«Como son cuatro las potencias del alma que pueden ser sujeto de la virtud, a saber: la razón, en quien radica la prudencia; la voluntad, que sustenta a la justicia; el apetito irascible, que sostiene a la fortaleza; y el concupiscible, en que está la templanza; tenemos que, en cuanto que la razón pierde su trayectoria hacia la verdad, aparece la herida de la ignorancia; en cuanto que la voluntad es destituida de su dirección al bien, la herida de la malicia; en cuanto que el apetito irascible reniega de emprender una obra ardua, la herida de la flaqueza; y en cuanto que la concupiscencia se ve privada de su ordenación al bien deleitable, conforme a la ley de la razón, la herida de la concupiscencia, o del deseo sensible desordenado»[268].

La ignorancia del conocimiento directivo de la actividad moral no ayuda a la voluntad a abrazarse con el verdadero bien, con el bien de la razón; la malicia, o maldad de la voluntad libre, inclina a lo malo en cuanto bien aparente; la debilidad o falta de fuerzas en el apetito inferior influye en la voluntad; y la concupiscencia, tendencia exagerada al bien

[266] Ibíd.
[267] Ibíd., a.2 ad 3.
[268] Ibíd., a.3 in c. La ignorancia, la malicia, la flaqueza y la concupiscencia son «las heridas grabadas en la naturaleza a causa del pecado original, pero, como la inclinación al bien de la virtud va disminuyendo en cada hombre a causa del pecado, estas mismas cuatro heridas son las que proceden de cualquier clase de pecados, ya que por el pecado la razón pierde agudeza, principalmente en el orden práctico, la voluntad se resiste a obrar el bien; la dificultad para el bien se hace cada vez mayor; y la concupiscencia se inflama sin cesar» (ibíd.).

sensible, desorden que dificulta la vida honesta, la vida según la razón. Las cuatro lesiones impiden toda la armonía humana.

El hombre, caído por el pecado original, necesita la gracia para recuperar la primera armonía y para componer su misma naturaleza. Con la gracia, conseguida por Jesucristo, se pasa a un cuarto estado, el de la de naturaleza reparada. Queda con ella restablecido el orden de la razón con Dios, pero en la parte inferior del hombre, sigue reinando la lucha de las facultades. La armonía en este estado es incompleta, y, por tanto, también imperfecta.

Este legado por el pecado original sólo desaparecerá cuando, después de la resurrección final, el espíritu someta completamente al cuerpo y a sus apetitos. En este quinto estado, el hombre recuperará la primitiva armonía completa y perfecta, que será entonces absoluta, porque habrá desaparecido la posibilidad de pecar. Será, por tanto, superior a la primera.

El primer hombre, por consiguiente, perdió todos los dones sobrenaturales (gracia santificante, gracias actuales, virtudes, dones del Espíritu Santo e inhabitación trinitaria) y todos los dones preternaturales (inmortalidad, impasibilidad, integridad, dominio sobre los animales y ciencia insigne en Adán). Además, la misma naturaleza humana en sí misma quedó en peores condiciones de lo que hubiera encontrado en un estado de naturaleza pura.

La ordenación recta de la mente a Dios era el efecto *per se* o necesario de la gracia. En cambio, los otros dones que le fueron concedidos en razón de este primero son efecto *per accidens* o no necesarios de la gracia. En este sentido la primera sujeción era causa de las otros dos. De manera que, en este estado de inocencia, Dios también proporcionó al hombre de un modo totalmente gratuito, no exigible por su naturaleza, otros dones, denominados preternaturales. No eran sobrenaturales, sino más elevados que los propios de la naturaleza humana.

Los dones preternaturales tenían la función de completar las deficiencias de la naturaleza humana y en este sentido eran convenientes. De ahí que no fuesen sobrenaturales, porque estos últimos dones están por encima de toda conveniencia. Los dones preternaturales, que perfeccionaban en grado sublime la naturaleza humana, permitían que la gracia no encontrara ningún obstáculo que la estorbara.

El primer hombre recibió de Dios el don preternatural del dominio perfecto sobre todas las cosas sensibles. «Afirma el Génesis del hombre: "Domine sobre toda criatura" (Gén 1,26)»[269]. Como instrumento principal del gobierno de Dios en el mundo participaba del dominio divino sobre todas las cosas, aunque no lo tenía igual sobre todas ellas. Lo explica santo Tomás, desde su análisis de la naturaleza humana.

> «En el hombre, en cierto modo, se encuentran todas las cosas. Así, pues, el modo de su dominio sobre lo que hay en él es una imagen del dominio

[269] Ibíd., I q.96 a.2 sed c.

> sobre las demás cosas. Cuatro cosas cabe considerar en el hombre: la razón, que le es común con los ángeles; las potencias sensitivas, que le son comunes con los animales; las naturales, que le son comunes con las plantas, y el cuerpo, que le iguala a los seres inanimados. Pues bien, la razón en el hombre es lo que contribuye a hacerle dominador y no sujeto a dominio. Por consiguiente, el hombre en el primer estado no dominaba a los ángeles; y lo de "a toda criatura" ha de entenderse de "la que no es a imagen de Dios". Tocante a las potencias sensitivas, como la irascible y la concupiscible, que obedecen algún tanto a la razón, el alma las domina imperando. Así, pues, también en el estado de inocencia con su imperio dominaba a los animales. Las potencias naturales y el mismo cuerpo no están sometidos a su imperio, sino a su uso. Por ello, el hombre en el estado de inocencia no tenía sobre las plantas y seres inanimados un dominio imperativo y constante, sino que libremente se servía de ellos»[270].

Con el don del dominio sobre las cosas, que suponía el dominio perfecto sobre los animales, las cosas externas no eran un obstáculo para la primera sujeción del estado de inocencia, la tendencia de su mente a Dios. También para que su propio cuerpo no le estorbara o impidiera la rectitud total de su mente hacia Dios como su fin sobrenatural, efecto de la gracia, como lo hacen los dolores y la muerte se le había otorgado los dones de la impasibilidad y de la inmortalidad.

El don de la impasibilidad le proporcionaba la exención de dolores y sufrimientos. Sin perturbación orgánica ni psicológica, el hombre gozaba de una felicidad perfecta. Nada turbaba su paz y tranquilidad. «En el estado primitivo no había ni amenazaba ningún mal ni faltaba ningún bien cuya posesión pudiera desear entonces su voluntad recta»[271].

El don preternatural de la inmortalidad removía el peligro de la muerte. El hombre fue creado mortal por su propia naturaleza, compuesta de alma espiritual —y, por ello, inmortal— y cuerpo mortal, por ser material y compuesto. Sin embargo, el cuerpo humano había recibido el don de la inmortalidad corporal. El hombre no pasaba por el trance de la separación del alma, de la muerte.

> «Su cuerpo no era incorruptible por virtud propia, sino por una fuerza sobrenatural impresa en el alma que preservaba el cuerpo de la corrupción mientras estuviese unida a Dios. Y esto fue razonablemente dado, ya que, como el alma racional excede la proporción de la materia corporal, era preciso que desde el principio le fuese dada una virtud que pudiese conservar el cuerpo más allá de lo que pedía su naturaleza corporal material»[272].

Gracias a estos dos últimos dones, se realizaba la sujeción perfecta del cuerpo al alma, la tercera sujeción de las tres señaladas constantemente por el Aquinate. Todavía, para que pudiera serle más fácil la primera sujeción del estado de inocencia, la tendencia sobrenatural de la mente del hombre a Dios, se le otorgó la integridad conveniente para que sus

[270] Ibíd., a.2 in c.
[271] Ibíd., q.95 a.2 in c.
[272] Ibíd., q.97 a.2 in c.

otras facultades no le representaran ninguna dificultad. Este importante don es el que permitía la segunda de la sujeciones, el sometimiento de la parte inferior del alma a la superior de la razón[273].

La integridad consistía en la inmunidad de concupiscencia o deseos desordenados. Por ella eran removidos los obstáculos de orden moral. El hombre sentía la concupiscencia o deseos de las cosas necesarias para la conservación de su vida y para la propagación de la especie, pero no de modo desordenado.

> «En el estado de inocencia el apetito inferior estaba totalmente sometido a la razón, y, por ello, no se daban más que pasiones consiguientes al juicio de la razón»[274].

Se poseían pasiones porque: «La virtud moral perfecta no suprime, sino que ordena las pasiones»[275]. No se oponía la «carne» al «espíritu» porque, en definitiva:

> «"La carne tiene tendencias contrarias al espíritu" (Gál 5,17), en cuanto que las pasiones se oponen a la razón, lo cual no se daba en el estado de inocencia»[276].

Santo Tomás habría recibido milagrosa y gratuitamente y sin que conllevara los otros dones preternaturales este don especial preternatural de la integridad, que le permitía que en la concupiscencia no se diese un solo acto de la concupiscencia que fuese contrario o perjudicase a la ordenación de la razón a Dios. Lo confirmaría el testimonio de su secretario fray Reginaldo de Piperno, su amigo y confesor, que le administró la última confesión general, y declaró después que lo encontró como: «siempre tan puro como un niño de cinco años». Explicó a continuación que: «Nunca sintió el contagio de su carne ni tuvo consentimiento alguno de cualquier maldad»[277].

La integridad, don recibido y poseído por santo Tomás de manera milagrosa, a partir de su victoria sobre la tentación, parece que también se descubre en las interpretaciones populares de este suceso de su juventud. El poeta Jacinto Verdaguer, en su poema «El cíngulo angélico», escrito en catalán, haciéndose eco de las mismas, con un sentido poético y una sensibilidad especial, lo cuenta de esta forma:

> «La madre de santo Tomás // tiene las entrañas de piedra; // prefiere perder al hijo // que ganarlo para la Iglesia.
>
> Quiere esa águila // enjaular en la tierra; // para que no se eleve al sol // cortan sus alas angélicas, // —Hijo mío— le dice a menudo // ¿Hijo mío, Tomás, por qué me dejas? // Aquí nadarás en oro // y allí vivirás en pobreza.

[273] Además de estos cuatro dones, que, por generación natural, se hubieran transmitido junto con la naturaleza humana igual que los sobrenaturales de la gracia, el primer hombre tenía otros particulares, como persona individual y primer padre y maestro universal, que por no ser ya de la naturaleza humana, sino personales, no hubieron sido transmisibles (*STh.* I q.94 a.3 in c.).

[274] *STh.* I q.95 a.2 in c.

[275] Ibíd., a.2 ad 3.

[276] Ibíd., a.2 ad 1.

[277] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino*, o.c., 112-113.

> —El más rico del mundo seré, // pues tendré a Dios por herencia.// —También a Dios tendrás aquí. // —Es al convento donde me espera. // Su voz me dice noche y día // como al pastor de Caldea: // «Deja la patria y parientes, // sal de la casa paterna». // Como Abraham le obedeció // dejad que yo le obedezca.
>
> Viendo que machaca hierro frío, // se hace ayudar en la empresa // por su hermana mayor // a quien el mundo también pleitea.
>
> Tomás deshace sus razones, // como la mañana las tinieblas, // y, en amor a Jesucristo // dejándole el alma encendida // la hace monja de un convento // de donde será un día abadesa.
>
> Cuando su madre vio esto // a sus dos hermanos le entrega // como polluelo a los gavilanes, // a dos lobos cándida oveja.
>
> Como buenos soldados que son // ayer venidos de la guerra, // encima de él la continúan // haciendo arma de manos y lengua. // Lo encierran dentro de un castillo, // el castillo de Rocaseca, // como san Pablo en la Prisión, // Daniel en la leonera.
>
> Pero sólo encierran su cuerpo, // pues su alma bien libre // entre armonías y luces, // entre flores como entre estrellas, // de noche se va por el cielo, // de día por cielo y tierra, // a Jesús siempre buscando // y encontrando siempre a quien busca.
>
> Cuando la ola encuentra un escollo // más altiva se endereza; // el árbol abatido por el viento, // a más hondura se arraiga; // así es la vocación, // cuanto más batida más firme.
>
> Les hace daño a la vista el hábito blanco // con mano profana lo desgajan; // él los pedazos recoge // y vuelve a hacerlo su librea.
>
> No pudiendo desnudarlo, // otro le quieren quitar, // el otro todavía más nevoso, // el de la santa pureza // en su prisión haciendo entrar // de Venus una discípula.
>
> Hermosísima como es, // saca al encanto su belleza, // más cuando lo cree embelesado // gira los ojos para no verla.
>
> Cuanto más quiere esquivarla // más en la habitación se introduce // por su boca y por sus ojos // trayendo llamas de impureza.
>
> Él corre hacia el fuego del hogar // y con un tizón que llamea // recibe al tizón del infierno // que escalera abajo huye de prisa, // como diablo de la cruz, // que pronto en sus dedos relampaguea, // pues, del tronco hecho dos trozos, // el uno sobre el otro los cruza, // y delante de esta cruz, // de rodillas cae en tierra.
>
> ¡Jesús —dice—, Jesús amado, // esposo del alma mía, // por un poco de amor que os tiene // de que asechanza la habéis sacado! // Sacadla por siempre jamás, // atadla Vos con cadenas, // guardad mi virginidad // y todo lo que tengo se pierda; // de la vida al mar ondeado // solo le pido esta perla.
>
> Al hablar al buen Jesús // de la pasada tempestad, // sus ojos se convierten en dos fuentes, // su corazón un mar de tristeza; // abrazando la santa cruz // desfallece a los pies de ella // y en su languidez mortal // solo a Jesús nombra.
>
> Jesús escucha sus lloros // como los de un hijo una madre tierna; // le envía dos angelitos, // de su tabernáculo estrellas. // Lo ciñen con cíngulo // de virginidad perpetua, // y el que hombre se durmió // puro serafín se desvela.
>
> ¡Oh perfume del paraíso, // hermosa virtud angélica, // vestidura celestial, // sobrescrito de la inocencia, // lirio blanco entre las flores, // diamante entre las perlas, // esposa de Jesucristo, // alhaja del pecho de la Virgen, // aquellos dos ángeles en ti // dejan su sabiduría // le dejan su mente // ese otro sol de la tierra!»[278].

[278] J. VERDAGUER, *Obres completes* (Editorial Selecta, Barcelona 1976) 958-960.

Capítulo III

UNIVERSITARIO EN PARÍS Y COLONIA

1. Reclusión en Roccasecca

Aunque retenido en Roccasecca donde residían su madre y sus hermanas para que cambiara su decisión de ser dominico, santo Tomás podía moverse libremente por el castillo. No le era posible intentar la huida porque se habían tomado medidas especiales de vigilancia y, además, en el caso de tener éxito, sus hermanos le hubieran localizado muy pronto y devuelto a la fortaleza.

Se le permitían también las visitas de los frailes dominicos del convento de santo Domingo de Nápoles para que pudiera confesarse. En las visitas frecuentes de fray Juan de San Julián, por quien conoció la Orden, le proporcionaba la ropa religiosa de un dominico. Burlaba la vigilancia con el ardid de vestir las prendas destinadas al novicio encima de las propias.

El buen fraile le proporcionó además el breviario, el libro de rezos propio de la Orden, la Biblia completa y el libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. El joven novicio aprovechaba el tiempo para rezar, leer detenidamente toda la Biblia y estudiar. Tenía una memoria prodigiosa. Muchos textos leídos le quedaban retenidos y después podía citarlos fácilmente como si los tuviera delante.

La obra *Los cuatro libros de las Sentencias,* publicada entre 1155 y 1158, que pudo estudiar santo Tomás durante el año y medio de su encierro, era una de las más celebres del género de las llamadas «sentencias». En el siglo XII, la abundancia de las escuelas medievales y la dificultad de conseguir la gran cantidad de textos de la patrística, que se manejaban en las mismas, hizo que se prepararan selecciones ordenadas de pasajes de los Santos Padres, e incluso sistematizados sus mismos contenidos, que se denominaron «sentencias». Los libros del género sentenciario eran muy numerosos. Desde el de Anselmo de Laón († 1117), discípulo del famoso san Anselmo de Canterbury (1033-1108), hasta finales del siglo XIII, se han contabilizado más de mil doscientos.

Pedro Lombardo (1100-1160), natural de Lumello (Lombardía), había estudiado en Bolonia y, por recomendación de san Bernardo, enseñó desde 1141 en la escuela catedralicia de París. Fruto de su enseñanza son *Los cuatro libros de las Sentencias,* obra de grandes dimensiones, que fue utilizada como libro de texto en la Universidad de París, y lo mismo hicieron las demás universidades. Escribió otras obras menos importantes y fue nombrado obispo de París.

En esta obra, por la que Pedro Lombardo fue llamado por antonomasia «maestro de las Sentencias», el autor intentó hacer una compilación para uso escolar. Consiguió así elaborar un excelente manual. Considerado por algunos historiadores actuales carente de originalidad y un poco ecléctico, sin embargo, contenía todos los pareceres teológicos y filosóficos conocidos en su época.

En el tiempo que el Aquinate pasó en Roccasecca —desde finales de mayo 1244 hasta el otoño de 1245— no sólo aprovechó el tiempo con la oración y el estudio, sino que también escribió una pequeña obra sobre el *Tratado de las falacias (De fallacis ad quosdam nobiles artistas),* de Aristóteles, que igualmente le había proporcionado su amigo fray Juan de San Julián. Mientras, su familia continuaba intentando disuadirle de su vocación dominicana. Curiosamente, como resultado de las argumentaciones del Aquinate sobre el valor de la vida religiosa, su hermana mayor Marotta ingresó en el monasterio benedictino de santa María de Capua.

Finalmente, su madre, que ya advertía que no era posible persuadir a su hijo de que abandonara su decisión de ingresar en la Orden dominicana, fue relajando la vigilancia. Santo Tomás pudo así planear su fuga con fray Juan de san Julián. Según algunos de los primeros biógrafos, fue su misma madre la que dio orden de aflojar la guardia para que fuera posible la fuga de su hijo. En algunas biografías se dice que el motivo de este cambio de actitud de su madre pudo ser la destitución del emperador Federico II por el concilio de Lyon en el verano de 1245, y que afectó a todos sus seguidores, entre los que estaban los Aquino.

Un día y hora convenidas, fray Tomás se descolgó por una ventana. Le esperaba el fraile dominico. Ambos se dirigieron rápidamente a Nápoles donde los esperaban los frailes de la comunidad, que los recibieron con gran alegría.

A pesar de todos los inconvenientes, la permanencia de santo Tomás en el castillo familiar contra su voluntad fue positiva. Durante este tiempo de reclusión en Roccasecca, además de orar y estudiar, se moldeó definitivamente su carácter. Su soledad contribuyó a que fuese poco dado a hablar, a su gran poder de abstraerse de lo que le rodeaba, a su acusada emotividad y a una notoria facilidad para la oración mental.

a) *Los tres deseos*

Quizá, durante este tiempo pudo también madurar en su comprensión del hombre, especialmente en su grandeza y en su miseria, capaz de virtudes y vicios. La convivencia con su familia, que estaba inmersa en los problemas y disputas de aquel mundo de luchas políticas y religiosas, le pudo proporcionar una imagen realista del ser humano en su estado actual de su naturaleza afectada por el pecado.

Años después escribió santo Tomás que: «El amor de sí mismo es causa de todo pecado» porque su exceso es el egoísmo. El exceso de amor a sí mismo o egoísmo es la causa universal del pecado. Esta conversión a sí mismo, como puede denominarse también el egoísmo, es más radical que la conversión a las criaturas. El dirigirse desordenadamente a lo creado, anteponiéndolo a Dios mismo y a sus leyes, característica que se encuentra en todo pecado contra las virtudes morales, de una manera primaria y directa o secundaria e indirecta, no es su causa primera y fundamental. El desorden del amor a sí mismo es la causa del desorden del amor a los bienes terrenos, causa inmediata del pecado.

> «La causa propia y directa del pecado hay que tomarla de su conversión al bien temporal; en este sentido, todo acto de pecado procede de algún desordenado apetito del bien temporal. Y a su vez, el que uno apetezca desordenadamente bienes temporales procede del amor desordenado de sí mismo, pues amar a uno es quererle bien para él»[1].

Los bienes terrenos o temporales que se desean, se quieren, en definitiva, para sí mismo. Todo vicio o pecado se inicia básicamente en el egoísmo aunque parezca que su principio esté en la conversión desordenada de los bienes terrenos. Se desean estos bienes para sí mismo y tales deseos han brotado del amor a sí mismo.

Es importante advertir que «el amor de sí es bueno y obligatorio, como lo confirma el que, en la Escritura se manda al hombre que ame al prójimo como a sí mismo (Lev 19,18)»[2]. Se convierte en malo cuando es desordenado. El querer lo adecuado para sí mismo es algo debido.

> «El amor ordenado de sí mismo es obligatorio y natural, a condición de que se desee un bien conveniente. En cambio, el amor desordenado, que lleva hasta el desprecio de Dios. Como afirma san Agustín: "El amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios es quien construye la ciudad de Babilonia" *(La ciudad de Dios,* XIV, c.28)»[3].

El egoísmo es una conversión a sí mismo. En el egoísmo uno mismo se toma como el fin absoluto de la propia vida o en el valor supremo. Es un desorden del amor de sí mismo porque se tiene un amor a sí con prioridad y hasta con exclusión de Dios y de todos los demás. Este amor egoísta es la causa universal interna de todo pecado. De este amor en exceso de sí mismo brotan todos los deseos desordenados de bienes.

Sin embargo, a esta tesis se le pueden presentar objeciones. Contra la afirmación de que el egoísmo es la causa de todo pecado, el mismo santo Tomás aporta el siguiente texto bíblico:

> «No améis al mundo, ni las cosas que hay en el mundo. Si alguno amare al mundo no está en la caridad del Padre; pues todo lo que hay en el mundo, que es o concupiscencia de la carne, o concupiscencia de los ojos, o soberbia de la vida, no viene del Padre, sino que viene del mundo» (1 Jn 2,16).

[1] *STh.* I-II q.77 a.4 in c.
[2] Ibíd., a.4 ob 1.
[3] Ibíd., a.4 ad 1.

Parece, por tanto, que estos tres deseos o amores, con los que se caracteriza el espíritu mundano, sean las causas de todos los pecados. Para resolver esta aparente oposición, el Aquinate nota, en primer lugar, que:

> «El bien es doblemente objeto del apetito sensitivo, en que están las pasiones del alma, que son causa del pecado: primero, en un orden absoluto, en cuanto que el bien es objeto del apetito concupiscible; segundo, bajo la razón de arduo, como objeto del apetito irascible».

El deseo humano se da en dos modos generales. El primero es el deseo concupiscible o simple deseo, que es la atracción hacia un bien o el rechazo ante un mal, considerados en sí mismos. El segundo es el deseo irascible, la atracción hacia bienes difíciles. En segundo lugar, indica santo Tomás que se puede dividir al simple deseo en dos clases:

> «El natural, que tiende a las cosas con que nuestra naturaleza se sustenta, ya sea en orden a la conservación del individuo, como en la comida, la bebida y cosas de este género; ya sea en cuanto a la conservación de la especie, como en lo referente a lo sexual. El apetito desordenado de todo esto se dice "concupiscencia de la carne"».

La otra clase de simple deseo, el primer modo del deseo, como continúa explicando el Aquinate, es «el anímico, es decir, el deseo de aquellas cosas que no procuran sustento o delectación corporal, sino que son deleitables por medio de la aprehensión imaginativa o similar, como son el dinero, el ornato de los vestidos y cosas semejantes».

Este deseo anímico o espiritual se llama así porque requiere, para desearlo, las facultades superiores del alma. Añade santo Tomás:

> «Esta concupiscencia anímica se llama "concupiscencia de los ojos": ya se tome como concupiscencia de los ojos mismos, esto es, de la visión, que se realiza por medio de los ojos, de modo que se refiera a la curiosidad, según lo que san Agustín expone en el libro X de las *Confesiones* (c.35); ya se refiera a la concupiscencia de las cosas que externamente se presentan a los ojos, de modo que designe la codicia, según explican otros»[4].

Este deseo es, en un cierto sentido, «no natural» porque, como precisa también el Aquinate:

> «El primer modo de deseo, o sea el natural, es común a los hombres y a los otros animales, puesto que para unos y para otros hay algo conveniente y deleitable según la naturaleza. En estas cosas todos los hombres están de acuerdo, y por eso Aristóteles, en la *Ética* (III, c.11 1), las llama "comunes" y "necesarias"».

En cambio, el deseo anímico, aunque se basa en el natural, lo sobrepasa, y, por ello, es exclusivo del hombre. Este deseo espiritual:

> «Es propio del hombre, a quien le compete concebir como bueno y conveniente fuera de lo que requiere la naturaleza. Por eso en la *Retórica* (I, c.11 1), Aristóteles dice que las primeras concupiscencias son "irracionales", y las segundas "con la razón". Y como los que son diferentes razonan de diversa manera, por eso las segundas son llamadas también en la *Ética* (III, c.11, 1) "propias y añadidas" esto es, a las naturales»[5].

[4] Ibíd., a.5 in c.

Lo deleitable, en los deseos naturales, viene exigido por la misma naturaleza del animal o del hombre. Los objetos deleitables, en los deseos anímicos, en cambio, lo son por la intervención de las facultades intelectuales. Este tipo de deseo no está arraigado de un modo inmediato en la naturaleza sensible humana sino en la racional.

La mayoría de los deseos del hombre son de este tipo espiritual porque incluso los naturales, como los deseos de alimentos y los sexuales, cuyo desorden originan respectivamente los vicios de la gula y la lujuria, están atravesados de deseos culturales. De manera que: «Aquello mismo que se apetece con apetito natural, puede ser deseado por el apetito anímico una vez que haya sido aprehendido»[6].

En el desorden de los deseos espirituales, que han resultado de la modificación de los naturales, más que el fin característico de las tendencias de la propia naturaleza se busca el deleite o placer sensible, que sigue naturalmente a su ejercicio, pero, en este caso, lo es por medio de la imaginación, el pensamiento, o el lenguaje. Es el tipo de gula que se da en el sibaritismo y en la lujuria del erotismo comercializado.

Los deseos sin conexión directa con los deseos naturales, los que son simplemente deseos anímicos o espirituales, tampoco en sí mismos son malos. Desordenados producen los vicios de la avaricia, y de la vanagloria. Indica, por último, santo Tomás: «El apetito desordenado de un bien arduo pertenece a la "soberbia de la vida", pues soberbia es el apetito desordenado de excelencia».

En definitiva, los vicios de la gula y de la lujuria, en cuanto basados en desórdenes de deseos naturales, se corresponden a la concupiscencia de la carne, de la que se habla en la Escritura, entendida como lo natural. A los deseos anímicos desordenados de la avaricia y la vanagloria, se refiere la concupiscencia de los ojos. La soberbia es designada con la expresión la «soberbia de la vida». Concluye, por ello, el Aquinate que:

> «Todas las pasiones que son causa del pecado se pueden reducir a estas tres, pues todas las pasiones de la parte concupiscible se reducen a las dos primeras; y a la tercera, todas las de la irascible, la cual no se divide en dos, porque todas las pasiones de la irascible se adaptan a la concupiscencia espiritual»[7].

Los deseos irascibles o de bienes arduos también pueden dar lugar a vicios, pero ya no son tan básicos, como los originados por el deseo concupiscible, porque no es tan fácil caer en ellos, por la dificultad del bien que se pretende. Tampoco se dividen en naturales ni en cultura-

[5] Ibíd., q.30 a.3 in c.
[6] Ibíd., a.3 ad 1.
[7] Ibíd., a.5 in c.

les, porque todos los desórdenes de las pasiones o movimientos de los apetitos irascibles dan lugar a vicios anímicos o espirituales.

Señala santo Tomás, en este pasaje, que san Agustín había destacado en la concupiscencia de los ojos, o el deseo anímico o cultural, más el aspecto de la curiosidad —el interesarse por lo que no debería tener interés para uno mismo— que el de la vanagloria. En el lugar citado de las *Confesiones,* había escrito el obispo de Hipona:

> «Además de la concupiscencia de la carne, que radica en la delectación de todos los sentidos y voluptuosidades [...], hay una vana y curiosa concupiscencia, paliada con el nombre de conocimiento y ciencia, que radica en el alma a través de los mismos sentidos del cuerpo, y que consiste no en deleitarse en la carne, sino en experimentar cosas por la carne. Esta curiosidad, como radica en el apetito de conocer y los ojos ocupan el primer puesto entre los sentidos en orden a conocer, es llamada en el lenguaje divino "concupiscencia de los ojos"»[8].

En su comentario a la obra de la Escritura en la que aparece este texto de los tres amores del mundo, *Exposición de la epístola de san Juan a los Partos,* san Agustín había justificado detenidamente esta interpretación. Había comenzado aclarando el sentido del término mundo.

> «Se denomina mundo no sólo esta obra que hizo Dios, a saber, el cielo, la tierra, el mar, las cosas visibles e invisibles, sino también a los habitantes de este mundo; al estilo que llaman "casa" a las paredes y a sus habitantes».

Había precisado también, explicando otra idea del pasaje bíblico, que no todos los habitantes del mundo se pueden llamar «mundo» sino sólo los que lo aman desordenadamente.

> «Son amadores del mundo todos los que moran en él por amor, así como moran en el cielo los que tienen puesto el corazón arriba, aunque vivan con el cuerpo en la tierra. Todos los amadores del mundo se llaman mundo».

Los mundanos, en este sentido: «No tienen más que estas tres cosas: la codicia de la carne, el deseo de los ojos y la ambición del siglo». Respecto al deseo, indica que los mundanos:

> «Desean comer, beber, la unión sexual, usar de estos placeres. Pero ¿no hay medida en ellos? ¿Cuando se dice no améis estas cosas; cuando se dice no comáis, no bebáis, no engendréis hijos? No se dice esto, sino que se guarde la medida en todo ello por causa del Creador, para que no os encadenen estas cosas por el amor, no sea que las améis para gozarlas, cuando debéis poseerlas para usarlas [...] Es concupiscencia de la carne, según el apóstol, esto: el deseo de las cosas que pertenecen a la carne, como el alimento, la unión sexual y las demás cosas semejantes»[9].

Explica sobre el segundo deseo, la concupiscencia de los ojos, que aparece en el texto de san Juan, que san Pablo:

[8] SAN AGUSTÍN, *Conf.* X 35 54, en OCSA II ([11]2005) 438-439.
[9] ÍD., *Ep. Io. tr.* II 12, en OCSA XVIII ([2]2003) 538.

> «Llama deseo de los ojos a toda curiosidad. ¡Cuánto abarca la curiosidad! Se da la curiosidad en los espectáculos, en los teatros, en los secretos diabólicos, en las artes mágicas, en las hechicerías. La curiosidad también tienta algunas veces a los siervos de Dios para que quieran hacer como milagros. Tratar de comprobar si Dios les oye haciendo milagros, es curiosidad, es deseo de los ojos, que no emana del Padre».

La tentación a Dios estaría incluida en esta curiosidad porque es un querer saber más o comprobar algo que es una verdad de fe. Por último, había indicado con respecto al tercer deseo que, por la «ambición del siglo», lo que desea apasionadamente el mundo, hay que entender la soberbia. «El hombre se jacta con los honores: se cree grande, ya por las riquezas, ya por algún poder»[10]. El hombre mundano ambiciona la soberbia, a la que llega por ambición de las riquezas y del poder, que le permiten alardear de su superioridad o excelencia.

b) *Las tres tentaciones*

San Agustín había observado que estos tres amores, raíces de todos los pecados, se correspondían con las tres tentaciones de Cristo.

> «Con estas tres cosas tentó el demonio al Señor. Le tentó con la codicia de la carne cuando, al sentir hambre después del ayuno, le dijo: "Si eres Hijo de Dios, di a estas piedras que se conviertan en panes". Pero ¿cómo rechazó al tentador y enseñó a luchar al soldado? Escucha lo que le dice: "No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra salida de la boca de Dios"».

La primera tentación se dirigió al deseo de los sentidos. Consistió en aumentar la necesidad natural de comida en deseo desordenado. Le acompañaba a esta tentación la vanidad, al pretenderse que obrase un milagro sin necesidad.

La segunda estuvo dirigida al desorden de la concupiscencia de los ojos, y, por tanto, según la interpretación agustiniana, a despertar la curiosidad y la vanidad.

> «Fue tentado con el deseo de los ojos por el milagro, cuando le dijo el diablo: "Arrójate abajo, porque está escrito: a sus ángeles ha dado órdenes acerca de ti, para que te reciban en tus manos, no sea que tropieces con el pie contra una piedra". Él rechazó al tentador. Si hubiese hecho el milagro, sólo aparecería que o cedió o que lo hizo por curiosidad. Lo hizo, cuando quiso, como Dios, pero para curar a los enfermos. Si lo hubiera hecho entonces, se juzgaría que quiso sólo hacerlo por alarde. Pero, para que los hombres no pensaran esto, oye lo que responde; y cuando a ti también se te presente tal tentación, di lo mismo: "Aléjate de mí, Satanás, pues escrito está: No tentarás al Señor tu Dios, esto es, si hiciera esto, tentaría a Dios"»[11].

[10] *Ibíd.,* II 13, p.539. *Concluye seguidamente: «Tres son estas cosas, y no encontrarás otra* causa por la que sea tentada la concupiscencia humana, fuera de la codicia de la carne, el deseo de los ojos o la ambición del siglo» (ibíd.).
[11] Ibíd., II 14, p.540-541.

Como Cristo respondió a la primera tentación con una sentencia de la Escritura (Dt 8,3), pronunciada por Moisés para recordar a su pueblo la solicitud de Dios para socorrer a su pueblo con el poder de su voluntad y su palabra, el tentador utiliza un pasaje de un Salmo (90,11-12). En él se indica que el justo en sus necesidades confía y espera en Dios. Sin embargo, se cambia su sentido para inducirla a tentar a Dios para su vanidad. La réplica es también con otra sentencia de la Escritura (Dt 6,16) en la que se dice que no debe tentarse o probarse a Dios porque de aquella altura se podía bajar por las escaleras hasta el fondo del valle. Se pedía un milagro inútil y, por tanto, era una tentación de Dios, que san Agustín había colocado en el vicio de la curiosidad, porque, en el fondo, era comprobar el poder de Dios.

Por último, sobre la tercera tentación, que sería sobre el tercer amor mundano, la soberbia de la vida, escribe san Agustín:

> «¿Cómo fue tentado el Señor con la ambición del siglo? Cuando le llevó a un monte muy alto y le dijo: "Todas estas cosas te daré si, postrado, me adorares". Con la grandeza del reino terreno quiso tentar al Rey de los siglos; pero el Señor, que hizo el cielo y la tierra, pisoteaba al diablo. ¿Qué milagro que el diablo fuera vencido por el Señor? ¿Que cosa respondió al diablo sino lo que te enseñó que debes responderle tú? "Escrito está: Adorarás al Señor tu Dios y a él sólo servirás" (Mt 4,1-10). Observando estas cosas, no tendréis la codicia del mundo, y no teniendo la codicia del mundo, no os subyugará ni la codicia de la carne, ni el deseo de los ojos, ni la ambición del siglo»[12].

El tentador trata de que Jesús contribuya, en lugar del reino de Dios, a establecer el reino de sus dominios, que el demonio no los puede dar, en realidad, porque su poder es permitido por Dios. Sobre esta tercera tentación había dicho san Gregorio Magno, en *Cuarenta homilías sobre el Evangelio:*

> «Nuestra mente rehuye, nuestros oídos compasivos temen oír cuando se dice que Dios-hombre fue llevado por el diablo a un monte alto o a la Ciudad santa. Con todo, si pensamos en ello y en otros hechos, reconoceremos que no es cosa increíble. Ciertamente, el diablo es la cabeza de todos los impíos, y éstos son sus miembros. ¿No fue Pilatos miembro del diablo? ¿No fueron miembros del diablo los judíos que persiguieron a Cristo y los soldados que le crucificaron? Por qué, pues, nos admiramos de que, quien toleró ser sacrificado por los miembros del diablo, consintiera ser llevado por este a un monte? Por tanto, no es indigno del Redentor, que consintió morir, dejarse tentar por el diablo. Justo era que en sus tentaciones venciese las nuestras, quien había venido a este mundo a vencer nuestra muerte con la suya»[13].

Sin embargo, san Agustín creía que, según los relatos evangélicos, los demonios no sabían quién era Jesús ni cuál era su misión. Indica en *La ciudad de Dios* que a los demonios:

[12] Ibíd.

[13] SAN GREGORIO MAGNO, *Quadraginta homiliarum in Evangelia libro duo,* lib.I hom.16; cf. en *Obras de san Gregorio Magno* (BAC, Madrid 1958) 596-597.

> «Se les dio a conocer por algunos efectos temporales de su poder y prodigios de su ocultísima presencia, que podían ser más visibles a los sentidos angélicos, aun de los espíritus malignos, que a la flaqueza de los hombres. Finalmente, cuando tuvo a su bien suprimir un tanto esos signos, y alguna vez lo ocultó profundamente, llegó a dudar de él hasta el príncipe de los demonios; e indagando si era Cristo, le tentó hasta donde él mismo permitió ser tentado para proporcionar, en la humanidad de que era portador, un ejemplo de nuestra imitación»[14].

Después de citar este último texto, santo Tomás añade en otro lugar de la *Suma teológica:*

> «Por lo demás, los demonios si hubieran sabido con seguridad y certeza que era el Hijo de Dios y cuáles habían de ser los efectos de su pasión, nunca hubiesen procurado la crucifixión del Señor de la gloria»[15].

También indica que para los diablos fue igualmente desconocido el misterio de la encarnación. El diablo, por su propia inteligencia, era capaz de descubrir que la madre de Dios fue y permaneció siempre virgen; en cambio, Dios le impidió conocer el modo del parto divino.

> «El diablo, por sus propias fuerzas, era capaz de saber que la Madre de Dios era virgen. Que después el diablo conociese, de algún modo, que Jesús era el Hijo de Dios, no es obstáculo, porque ya era el tiempo oportuno para que Cristo manifestase su poder contra el diablo y padeciese la persecución suscitada por éste. Pero durante la infancia era conveniente que la malicia del diablo estuviese reprimida, para que no le persiguiese con mayor encono, pues entonces no había dispuesto Cristo ni padecer ni revelar su poder, sino manifestarse semejante a los otros niños en todo. De donde dice el papa León, en un *Sermón de Epifanía (Ser.* 34, c.3): "Los magos encontraron al Niño Jesús cuantitativamente pequeño, necesitado de ayudas ajenas, incapaz de hablar, y en nada distinto de la generalidad de la infancia humana"»[16].

Con la fe cristiana, santo Tomás afirma que la Virgen María no sólo concibió milagrosamente a Jesús por obra y gracia del Espíritu Santo, conservando intacta su virginidad, sino que también permaneció virgen intacta en el nacimiento de Jesús y después de él durante toda su vida. En la concepción y nacimiento de Cristo todo fue milagroso y sobrenatural.

> «Todo se hizo milagrosamente por el poder divino. Por esto dice san Agustín: "Las puertas cerradas no ofrecieron resistencia a la masa del cuerpo en que moraba la divinidad. Pudo entrar cerradas las puertas (cuando entró cerradas las puertas donde estaban sus discípulos después de resucitado) el que, al nacer, dejó intacta la virginidad de la madre" *(In Io. ev.,* 20,19). Y Dionisio dice en una carta *(Epist.* 4), que "Cristo realizaba lo que es propio del hombre con un poder sobrehumano, y esto lo demuestra la Virgen concibiendo de modo sobrenatural, y el agua inestable al soportar los pies terrenos»[17].

[14] SAN AGUSTÍN, *De civ.* IX 21, en OCSA XVI (⁵2000) 589-590.

[15] *STh.* I q.64 a.1 ad 4.

[16] Ibíd., III q.29 a.1 ad 3.

[17] Ibíd., q.28 a.2 ad 3.

Para afirmar el realismo de la maternidad de María, no se puede paliar su virginidad, que fue un signo de la divinidad de Jesús. «Así, para manifestar la verdad de su cuerpo, nace de una mujer, y para revelar su divinidad, nace de una virgen»[18].

c) *Las tres primeras tentaciones*

En otra cuestión de la *Suma teológica,* que santo Tomás dedica a las tentaciones de Cristo, indica algo no notado por san Agustín. Las tres tentaciones que, como había descubierto este último, coinciden con los tres deseos mundanos, son las mismas y en el mismo orden, que las sufridas por Adán y Eva.

> «De igual modo procedió el diablo con la tentación de los primeros padres, solicitando su mente con la comida de la fruta prohibida, con estas palabras: "¿Por qué Dios os mandó que no comieseis de todos los árboles del paraíso?" (Gén 3,1). Segundo. Los tentó de vanagloria, cuando les dijo: "Se abrirán vuestros ojos" (Gén 3,5). Tercero, los condujo hasta el último grado de la soberbia, al decirles: "Seréis como dioses, conocedores del bien y del mal" (ibíd.)».

Les promete que podrán saber lo que es bueno y lo que es malo por sí mismos. Por tanto, también determinar por su propia autoridad lo que tendrán que hacer para alcanzar el bien, que da la felicidad. Por consiguiente, conocerán asimismo lo bueno y lo malo que les sobrevendrá. En definitiva, el tentador los contamina con la aspiración a ser independientes de Dios.

Al igual que toda la tradición cristiana, y también judía, el Aquinate entiende este relato del pecado no como un mito, ni como una alegoría, o representación simbólica de una idea, sino como una historia real, al igual que la narración que lo precede sobre la creación. Estos hechos históricos se repitieron, aunque con el triunfo sobre la tentación, tal como se narra en el relato igualmente histórico de cómo fue Jesús tentado por el diablo. Además:

> «Este mismo orden guardó en la tentación de Cristo. Porque, primero, le tentó con lo que apetecen aun los hombres por muy espirituales que sean, a saber, la sustentación de su vida corporal mediante el alimento»[19].

La alusión a los hombres revela que santo Tomás considera que estas tres tentaciones, e incluso su orden, se repiten en toda la historia humana y de cada hombre[20]. Respecto a esta tentación de Cristo, sin embargo, presenta la siguiente objeción:

[18] Ibíd., a.2 ad 2.
[19] Ibíd., q.41 a.4 in c.
[20] Del examen de las tres tentaciones: «Surge la pregunta sobre qué es lo que cuenta verdaderamente en la vida humana. Aquí aparece claro el núcleo de toda tentación: apartar a Dios que, ante todo lo que parece más urgente en nuestra vida, pasa a ser algo secundario, o incluso superfluo y molesto. Poner orden en nuestro mundo por nosotros solos, sin Dios, contando únicamente con

> «La tentación del diablo a esto tiende, a inducir al pecado. Pero, si Cristo hubiera remediado su hambre convirtiendo las piedras, no hubiera pecado, como no pecó multiplicando los panes para remediar el hambre de la multitud, que no fue menos milagro. Luego parece que no hubo ahí ninguna tentación»[21].

La razón que da el Aquinate para afirmar que se le tentaba con un pecado y, por ello, con una auténtica tentación es la siguiente:

> «No es pecado de gula usar de las cosas necesarias para el sustento de la vida, pero sí lo puede ser el cometer algún desorden por el deseo de ese sustento. Y es cierto desorden el que uno pretenda procurarse por vía milagrosa el sustento que puede adquirir por los medios humanos. Si el Señor proveyó del maná a los hijos de Israel en el desierto, era que allí no podían proveerse de otro modo. Y lo mismo hizo Cristo alimentando milagrosamente a las turbas en el desierto, donde de otra manera no podían obtener comida. Pero Cristo podía satisfacer su hambre por otra vía que por un milagro, como lo hacía Juan Bautista, como se lee en Mt 3,4 ("su mantenimiento era langostas y miel silvestre") o yendo a los lugares vecinos. Por esto pensaba el diablo que Cristo pecaría, siendo puro hombre, si intentase satisfacer su hambre con el milagro»[22].

En Cristo no se daba la inclinación al pecado, lo que se llama el «fomes» —que como una especie de yesca permite que el pecado se inflame con facilidad—, procedente del pecado original, porque éste era inexistente en él. Otra razón que da santo Tomás es la que sigue:

> «La virtud moral, asentada en la parte irracional del alma, hace que esta zona esté sometida a la razón, y tanto más cuanto más perfecta sea la virtud. Esto acontece con la templanza respecto del concupiscible, y con la fortaleza y la mansedumbre en relación con el irascible. A la naturaleza del "fomes" pertenece la inclinación del apetito sensible a lo que es contrario a la razón. Por consiguiente, es claro que cuanto más perfecta fuere la virtud de un sujeto, tanto más débil será en él la fuerza del "fomes". En consecuencia, habiendo tenido Cristo la virtud en grado eminentísimo, no existió en él el "fomes" del pecado»[23].

Además, en Cristo, no hubo el menor desorden, ni siquiera inicial, como es el del «fomes peccati», y «cuya esencia consiste en la resistencia del apetito sensible a la razón»[24].

> «Está en contra que en Cristo se diese el "fomes" del pecado lo que se lee en Mt 1,20: "Lo concebido en ella proviene del Espíritu Santo". Pero el Espíritu Santo excluye el pecado, y la inclinación al pecado, que va incluida en el nombre de "fomes". Luego, en Cristo no hubo "fomes" de pecado»[25].

Las tendencias o apetencias naturales de las cosas deleitables se dieron en Cristo, pero no las pecaminosas.

nuestras propias capacidades, reconocer como verdaderas sólo las realidades políticas y materiales, y dejar a Dios de lado como algo ilusorio, ésta es la tentación que nos amenaza de muchas maneras» (BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret* [La Esfera de los Libros, Madrid, 2007] 52).
[21] *STh.* III q.41 a.4 ob 1.
[22] Ibíd., a.4 ad 1.
[23] Ibíd., q.15 a.2 in c.
[24] Ibíd., a.2 ad 1.
[25] Ibíd., a.2 sed c.

«La carne mediante la concupiscencia del apetito sensitivo, apetece naturalmente lo que le resulta deleitable; pero la carne del hombre, por ser animal racional, lo apetece conforme al modo y orden racionales. Y, en este sentido, la carne de Cristo, mediante el deseo del apetito sensitivo, apetecía naturalmente el alimento, la bebida y el sueño, y otras cosas de este género que se apetecen en conformidad con la recta razón. Pero de esto no se sigue que existiese en Cristo el "fomes" del pecado, puesto que este comporta el deseo de los bienes deleitables fuera del orden de la razón»[26].

Por no tener la propensión al pecado, el espíritu de Cristo tenía la máxima fortaleza.

«Una cierta fortaleza de espíritu se manifiesta en la resistencia a las concupiscencias de la carne que le son contrarias; pero se deja ver una mayor fortaleza del espíritu cuando, mediante la fuerza del mismo, se reprime totalmente la carne, de manera que ni pueda desear nada contrario al espíritu. Y esto es lo que le convenía a Cristo, cuyo espíritu había logrado el grado supremo de fortaleza. Y aunque él no tuvo que afrontar los ataques interiores por parte del "fomes", sí tuvo que resistir a los ataques exteriores provenientes del mundo y del diablo, y venciéndolos mereció la corona de la victoria»[27].

También se dieron en Cristo las pasiones humanas —menos las que envuelven imperfección—, porque es algo propio de la naturaleza humana.

«Con todo, tales pasiones no fueron idénticas a las nuestras. Existe entre unas y otras una triple diferencia. La primera, por relación al objeto de las mismas. En efecto, en nosotros a menudo estas pasiones nos conducen a cosas ilícitas; no así en Cristo. La segunda, por relación a su principio; pues en nosotros muchas veces se anticipan al juicio de la razón, mientras que en Cristo todos los movimientos del apetito sensitivo procedían bajo la dirección de la misma [...] La tercera, por relación al efecto, ya que en nosotros a veces estas pasiones no se mantienen en el ámbito del apetito sensitivo, sino que arrastran consigo a la razón. Esto no sucedió en Cristo, el cual retenía en el área del apetito sensitivo los movimientos naturales propios de su humanidad sensible, de suerte que nunca le entorpecían el recto uso de la razón»[28].

Cristo no podía, por tanto, sufrir las tentaciones que procedieran de la propia carne o sensualidad. Sólo podía proceder de principios externos como el demonio. Se sometió voluntariamente a las tentaciones externas por parte del diablo sin que supusiera la menor imperfección en él. Explica el Aquinate:

«Según dice el apóstol: "Cristo quiso ser tentado en todas las cosas, excepto el pecado" (Heb 4,15). La tentación que procede del enemigo puede acaecer sin pecado, porque se verifica por sola sugestión exterior, mientras que la tentación de la carne no puede ser sin pecado, porque se realiza mediante la delectación y la concupiscencia. Dice san Agustín, en *La ciudad de Dios* (XIX, c.4): "Siempre hay algún pecado cuando la carne codicia contra el espíritu". Por esto Cristo quiso ser tentado por el enemigo, no por la carne»[29].

[26] Ibíd., a.2 ad 2.
[27] Ibíd., a.2 ad 3.
[28] Ibíd., a.4 in c.
[29] Ibíd., q.41 a.1 ad 3.

En nosotros, las tentaciones de la carne son posibles por la existencia del pecado original, porque nos ha dejado desordenados los deseos, de tal manera que ahora incitan al pecado. Sin embargo, las tentaciones en sí mismas, e incluso las delectaciones o complacencias que le pueden acompañar de una manera connatural, aunque procedan del pecado original, no son pecado mientras la voluntad humana, después que el entendimiento haya captado su maldad, no las apruebe o consienta libremente en ellas.

Respecto a las otras dos tentaciones externas que sufrió Cristo, explica el Aquinate:

«En segundo lugar, pasó (el demonio) a aquello en que, a veces caen los varones espirituales, esto es, en hacer algunas cosas por ostentación, proceder que se encuadra en la vanagloria»[30].

El diablo tentó a Cristo, en segundo lugar, con el pecado de la vanidad o la vanagloria. Sostiene santo Tomás que:

«Como explica el Crisóstomo (*Obra inacabada sobre el Evangelio de san Mateo,* 4,5, hom. 5): "El diablo llevó a Cristo (al alero del templo) de tal modo que fuese visto por todos; pero él, sin saberlo el diablo, actuaba de tal manera que no fuera visto por nadie"»[31].

A diferencia de san Agustín, no considera que esta segunda tentación fuese la de la curiosidad o la de tentar a Dios, sino la del pecado de la vanidad. Sobre la avaricia y la vanagloria advierte también el Aquinate que:

«Apetecer las riquezas y los honores es pecado cuando se los desea desordenadamente. Esto es evidente sobre todo cuando el hombre comete algo deshonesto para conseguirlos»[32].

En tercer lugar, continúa explicando el Aquinate, siguiendo el texto de san Mateo, al igual que san Agustín, el diablo:

«Llevó la tentación a lo que ya no es propio de los varones espirituales, sino de los carnales, es decir, a desear las riquezas y la gloria del mundo "hasta el desprecio de Dios". Y así en las dos primeras tentaciones le dijo: "si eres hijo de Dios", pero no en la tercera. Esta no conviene a varones espirituales, que son por adopción hijos de Dios»[33].

El diablo parece conocer las palabras que se oyeron procedentes del cielo en el bautismo de Jesús: «Este es mi hijo amado» (Mt 3,17), pero no sabía en qué sentido se aplicaba a Jesús. Los diablos, por algunos efectos del poder de Cristo, como los milagros: «Podían conjeturar que Cristo fuese el Hijo de Dios. Pero junto con esto, veían en él ciertas señales de flaqueza humana, que no podían dar por cierto ser él el Hijo de Dios». Esta duda o ignorancia, añade santo Tomás, era:

[30] Ibíd., a.4 in c.
[31] Ibíd., a.4 ad 7.
[32] Ibíd., a.4 ad 3.
[33] Ibíd., a.4 in c.

«El motivo de querer el diablo tentarlo. Y ello indica lo que se lee en san Mateo: "Luego que tuvo hambre, se le acercó el tentador" (Mt 4,3), porque, según dice san Hilario *(Comentario al Evangelio de san Mateo,* c.1, n.3): "No se hubiera atrevido el diablo a tentar a Cristo si por el hambre no hubiera reconocido su condición humana". Esto mismo nos declara el mismo modo de proponer la tentación, diciendo: "Si eres hijo de Dios". San Ambrosio, exponiendo estas palabras, dice: "¿Qué significa este comienzo sino que conocía que el Hijo de Dios debía venir, pero a causa de las flaquezas del cuerpo, no se aseguraba que hubiera venido?"»[34].

Al igual que no podía ser tentado por la propia carne, Cristo no podía ser tentado por el mundo, los dos principios por los que son tentados los hombres, además del demonio. Aunque en esta tercera tentación comience por la codicia y la vanagloria, le quiere llevar a la soberbia.

«El diablo no se contentó con invitarle a la codicia de las riquezas y los honores, sino que trató de inducir a Cristo a que, por el logro de esos bienes, le adorase, lo que es mayor crimen y va contra Dios. Y no dijo solamente: "Si me adoras", sino que añadió: "Si postrándote" (Mt 4,9): porque, como dice san Ambrosio *(Exposición del Evangelio según san Lucas,* 4,5,4): "La ambición tiene este peligro familiar: que, para dominar a los demás, antes se somete a servidumbre; y se doblega obsequiosamente para alcanzar el honor, y queriéndose sublimarse, se abate aún más"».

Desde los pecados nacidos del desorden del deseo natural se llega a los del deseo anímico o cultural, y en éstos se accede a los más apartados de los deseos naturales a partir de los conexionados con ellos[35]. Por ello, el Aquinate nota:

«Y del mismo modo, también en las tentaciones precedentes el diablo trato de inducirle, por el apetito de un pecado, a otro pecado, por ejemplo, con el deseo de la comida trató de inducirlo a la vanidad de realizar un milagro injustificado; y por la codicia de la gloria intentó llevarlo a tentar a Dios precipitándose»[36].

El diablo en las tentaciones se presentó con figura corporal, pero ocultando su verdadera naturaleza no humana. Le debió de mostrar los reinos del mundo, además de lo que por vía natural se divisaba en el monte muy elevado, por medio de palabras.

«La frase: "Le mostró todos los reinos del mundo y su gloria (Mt 4, 8), no debe entenderse como si viese los mismos reinos, ciudades o pueblos, o el oro o la plata, sino que el diablo indicaba a Cristo con el dedo las regiones, en que estaban situados cada reino y cada ciudad, y le exponía

[34] Ibíd., a.1 ad 1.
[35] «Es propio de la tentación adoptar una apariencia moral: no nos invita directamente a hacer el mal, eso sería muy burdo. Finge mostrarnos lo mejor: abandonar por fin lo ilusorio y emplear eficazmente nuestras fuerzas en mejorar el mundo. Además, se presenta con la pretensión del verdadero realismo. Lo real es lo que se constata: poder y pan. Ante ellos, las cosas de Dios aparecen irreales, un mundo secundario que realmente no se necesita» (BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret,* o.c., 53).
[36] *STh.* III, q.41 a.4 ad 3.

de palabra los honores y el estado de cada reino" (Juan Crisóstomo, *Obra inacabada sobre el Evangelio de san Mateo,* 4,8 hom. 5). O, según Orígenes *(Comentario al Evangelio de san Lucas,* 4,5): "le mostró cómo reinaba él en el mundo mediante los diversos vicios"»[37].

Comparando la respuesta de Cristo en esta tercera tentación con las anteriores, el Aquinate advierte que:

«Cristo, cuando soportó la injuria de la tentación al decirle el diablo: "Si eres Hijo de Dios, tírate abajo" (Mt 4,6), ni se turbó ni increpó al diablo. En cambio, cuando el diablo usurpó para sí el honor de Dios, diciendo: "Todo esto te daré si, postrándote, me adoras" (Mt 4,9), se irritó y lo echó, diciendo: "Apártate Satanás", para que, por su ejemplo, aprendamos nosotros a soportar con magnanimidad nuestras injurias, y a no aguantar, ni de oídas, las injurias contra Dios»[38].

De los tres orígenes de las tentaciones humanas: el mundo, el demonio y la propia carne o deseos desordenados, que son así los principales enemigos del alma, Cristo no pudo sufrir por su clarividencia los ataques de los engaños del mundo, ni tampoco afectarle la sensualidad, porque no existía en él ninguna inclinación al pecado. No se indica ninguna tentación más porque:

«Como escribe san Ambrosio *(Exposición del Evangelio según san Lucas,* 4,13): "La Escritura no hubiera dicho que, acabada toda la tentación, el diablo se apartó de él, si en las tres tentaciones mencionadas no se encontrase la materia de todos los pecados. Porque las causas de las tentaciones lo son de las concupiscencias, a saber: la delectación de la carne, la esperanza de la gloria y la ambición de poder"»[39].

No obstante, del relato de los evangelios se desprende que el diablo volvió de nuevo, probablemente en el huerto de los Olivos o tentando a sus discípulos, Judas y Pedro. Por último, concluye santo Tomás, en su interpretación de uno de los episodios más misteriosos de la vida de Cristo, que:

«Hizo frente a estas tentaciones con testimonios de la ley, no con el poder de su virtud, "a fin de que, de ese modo, honrase más al hombre y castigase en mayor grado al enemigo, como si el enemigo del género humano fuese vencido no por Dios, sino por el hombre" como dice el papa san León *(Sermones,* 39)»[40].

[37] Ibíd., a.4 ad 7.
[38] Ibíd., a.4 ad 6. «Dios debe someterse a una prueba [...] La arrogancia de quien quiere convertir a Dios en un objeto de laboratorio no puede encontrar a Dios. Pues, de entrada, presupone ya que nosotros negamos a Dios en cuanto Dios, pues nos ponemos por encima de él. Porque dejamos de lado toda dimensión del amor, de la escucha interior, y sólo reconocemos como real lo que se puede experimentar, lo que podemos tener en nuestras manos. Quien piensa de este modo se convierte a sí mismo en Dios y, con ello, no sólo degrada a Dios, sino también al mundo y a sí mismo» (BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret,* o.c., 62).
[39] *STh.* III q.41 a.4 ad 4.
[40] Ibíd., a.4 in c.

2. Estudiante en la Universidad de París

Los dominicos de Nápoles, aunque ya no parecía que la familia de santo Tomás intentara de nuevo secuestrarle, decidieron, prudentemente, que partiera hacia Roma donde se encontraba el maestro general Juan el Teutónico. Parece ser que a finales de ese mismo año de su huida del castillo de Roccasecca, acompañó al maestro de la Orden a París, donde tenía que celebrarse el Capítulo general de 1246.

En París, el Aquinate permaneció los años 1246, 1247 y los primeros meses de 1248. Además de terminar el noviciado iniciado en Nápoles, pudo continuar sus estudios de artes en la Facultad de Artes de la Universidad de París; y comenzar los estudios de Teología en el convento de Saint-Jacques, adscrito a la Universidad de París.

a) *La universidad y la estudiosidad*

La Universidad del siglo XIII estaba esencialmente orientada a la verdad. La finalidad básica y general de la institución universitaria era la búsqueda y transmisión de la verdad. Desde este fin genérico quedaban justificados sus tres fines específicos: la investigación, la docencia y la creación de teorías, que son un efecto de la contemplación de la verdad.

La triple finalidad universitaria —investigadora, docente y teórica— se subordinaba a una finalidad última: el servicio al hombre. Lo que no suponía una nueva finalidad fundamental porque el servicio a la verdad y el servicio al hombre no son antagónicos, ni, por tanto, incompatibles. Ambos se exigen e implican mutuamente. La primacía de la verdad se coordina armoniosamente con la primacía del hombre.

En realidad, el fin genérico de la Universidad era doble: la verdad y el bien del hombre. La Universidad al servir a la verdad servía a la persona humana. Sus tres fines esenciales específicos se unifican en la verdad, y en último término en el bien personal, porque la misma verdad es un bien para el hombre.

La finalidad de la Universidad concordaba con la de la Orden de Predicadores, una institución religiosa auténticamente universitaria, cuyo lema y divisa era «la verdad» *(veritas).* Santo Tomás pudo aunar perfectamente su vocación dominica con la universitaria. Fue un dominico universitario, que amó la Universidad. Su obra se gestó en ella, y estuvo dirigido sobre todo a prestarle un valioso servicio. Desde entonces los ideales perennes de la Universidad han sido los del tomismo.

La Universidad de París era no sólo la primera que se había creado, sino también la más importante. En el siglo XIII se fundaron la mayoría de las universidades que existirían en Europa al finalizar la Edad Media. Las otras más antiguas, como la de Bolonia y la de Nápoles, no tuvieron el carácter modélico como la de París. Las universidades fundadas en el siglo XIII, como las de Toulouse, Montpellier, Cambridge, Oxford, Vercelles, Vicenza, Padua, Regio, Arezzo, Palencia, Valladolid, Salamanca, Sevilla, Valencia y Lisboa, se organizaron según el pujante sistema de París.

Santo Tomás volvió a ser universitario, como lo había sido en Nápoles. Pudo vivir, en el ambiente universitario, la virtud de la estudiosidad. Su misión es la de moderar el deseo y el afán de conocer la verdad. «Estudio es una palabra que designa aplicación intensa de la mente a algo, cosa que no puede hacer sino mediante su conocimiento»[41]. Esta actividad mental tiene que estar regulada.

La aplicación intelectual enérgica y esforzada, en que consiste el estudio, debe regularse tanto respecto a su fin, la verdad, como a los medios con los que se tiende a este fin. Se advierte la necesidad de esta doble moderación porque:

> «Para que el hombre sea virtuoso, es preciso que se prive de los movimientos más imperiosos de la naturaleza. La naturaleza nos lleva al temor de los peligros de muerte y a la búsqueda del placer sensible, y por eso merece alabanza la fortaleza en mantener con energía el valor, y la templanza en refrenar el deleite sensible»[42].

La virtud de la templanza modera los deseos del apetito concupiscible o de la *apetición* del bien sensible. «La templanza tiene por misión moderar el movimiento del apetito, a fin de que no tienda con excesiva vehemencia al objeto, que naturalmente apetece»[43]. No ocurre lo mismo en las facultades cognoscitivas. «Por el contrario, en el orden del conocimiento existe en el hombre un movimiento opuesto».

Por una parte, coincide con la anterior inclinación apetitiva porque: «El alma nos impulsa a desear la esencia de las cosas, siendo necesario refrenar dicho apetito para que no se exceda»[44]. De manera que:

> «Así como el hombre, en conformidad con la naturaleza corporal, naturalmente apetece el placer de los alimentos y de la sexualidad, así, en conformidad con la naturaleza espiritual desea conocer. De ahí que diga Aristóteles: "Todos los hombres, por naturaleza, desean saber" *(Metafísica,* I c.1 n.1)»[45].

Por otra parte, observa el Aquinate: «La naturaleza corporal también nos inclina a evitar todo esfuerzo, que nos abra el camino del saber». Al afán de saber de nuestra naturaleza espiritual, que pueda llegar a ser desmedido, se opone la exigencia natural de ahorrar esfuerzos, de pedirnos el descanso. La virtud de la estudiosidad regula a ambos, al fin y a los medios.

> «En el primer aspecto, la estudiosidad es freno y como tal, parte de la templanza; en el segundo encontramos en ella un motivo especial de alabanza,

[41] Ibíd., II-II, q.166 a.1 in c.
[42] Ibíd., a.2 ad 3.
[43] Ibíd., a.2 in c.
[44] Ibíd., a.2 ad 3.
[45] Ibíd., a.2 in c.

en cuanto que nos estimula con vehemencia a la consecución de la ciencia de las cosas. Esto es lo que le da nombre».

La virtud de la estudiosidad realiza dos funciones opuestas: modera el afán de saber y excita la actividad o diligencia para lograrlo, combatiendo la pereza de algún modo natural. Advierte, no obstante, que:

«Lo primero, sin embargo, es más esencial en esta virtud que lo segundo, porque el apetito de saber se refiere directamente al conocimiento, mientras que el esfuerzo requerido para ello es más bien un impedimento del conocimiento. La estudiosidad no lo considera, pues, sino como un obstáculo a superar, como objeto accidental de la misma»[46].

Corrientemente se entiende por la virtud de la estudiosidad el aspecto accidental de luchar contra la tendencia a la comodidad, a la vida muelle y regalada, que impide el esfuerzo del estudio y, con ello, el cuerpo parece que quiera someter al espíritu a sus demandas. Sin embargo, la estudiosidad regula la tendencia del alma a la verdad, al conocimiento objetivo y real. Con la regulación de la virtud de este aspecto esencial, el espíritu eleva al cuerpo a la búsqueda de la verdad, finalidad del estudio.

A esta función esencial de la estudiosidad, se oponen dos vicios. Por defecto de la tendencia del conocimiento, la negligencia en la adquisición de la verdad. «La negligencia implica falta de solicitud o diligencia debida»[47]. No es idéntica a la pereza ni a la indolencia, el abandono o descuido.

«La negligencia consiste en el defecto de un acto interior, del género de la elección. En cambio, la pereza y la indolencia pertenecen más bien al orden de ejecución, aunque la pereza implica tardanza para obrar, y la indolencia una ejecución con poca voluntad o remisa».

El excesivo deseo de conocimiento da lugar al vicio por exceso de la curiosidad. Es el vicio opuesto a la estudiosidad que desordena el deseo natural de conocer.

«La curiosidad no tiene por objeto directamente el conocimiento, sino el deseo de conocer; y no debemos juzgar igualmente del conocimiento y del deseo de conocer. El conocimiento de la verdad, en sí mismo, es bueno, puede ser malo circunstancialmente, por razón de las consecuencias que de él deriven; por ejemplo [...] debido a que se hace de la ciencia un medio para pecar».

A diferencia del conocimiento: «El deseo de conocer la verdad puede ser recto y desordenado». En el primer caso, está regulado por la virtud del de la estudiosidad. En cambio, en el segundo, el desorden en el deseo del conocimiento intelectivo, el descuido o abandono de este deseo da lugar al vicio de la negligencia; y al de la curiosidad, el exceso de interés por conocer.

[46] Ibíd., a.2 ad 3.
[47] Ibíd., q.54 a.1 in c.

Este último vicio de la curiosidad puede producirse por cinco causas. Primero, por el mal fin. El deseo de conocer la verdad:

«Es desordenado si se busca el conocimiento de las cosas por razón de algún mal que se añade, sea, por ejemplo, para ensoberbecerse de la ciencia adquirida. Escribe san Agustín: "¡Cuántos hombres, abandonando las virtudes y desconociendo lo que es Dios y cuán grande la majestad de su naturaleza inmutable, creen hacer algo digno entregándose con curiosidad y ardor insaciable al conocimiento de esa masa universal de materia que llamamos mundo! Ese estudio les hace soberbios, hasta el punto de creerse habitantes del cielo a fuerza de hablar de él" (*Las costumbres de la Iglesia,* I, c.6). Puede ser también, para aprender a pecar. Igualmente, quienes desean adquirir la ciencia para pecar, estudian viciosamente: "Enseñan a su lengua —como dice Jeremías— a decir falsedades y se preocupan de trabajar para obrar iniquidad" (Jer 9,5)».

Segundo, puede surgir la curiosidad por el objeto de la ciencia. Por ejemplo: «Si, estudiando cosas menos útiles, descuidamos los estudios necesarios». El conocimiento de lo fundamental no debe quedar dañado por el de las cosas inútiles.

Tercero, por emplear medios desproporcionados. Tal es el caso: «Si se empeña uno en aprender de un maestro a quien no es lícito oír, por ejemplo, de alguien que se afana en adivinar el futuro por medio del demonio mediante una curiosidad supersticiosa». La magia, el espiritismo, etc., entrarían en este tipo de curiosidad.

Cuarto, también puede considerarse como el desorden de la curiosidad aquel saber que no refiera la ciencia a Dios. Éste es el caso de quien:

«Desea conocer la verdad de las criaturas sin ordenar dicho conocimiento al fin debido, que es el conocimiento de Dios. Por eso dice san Agustín que: "En el conocimiento de las criaturas no debemos poner especial empeño, sino que debemos utilizarlas como medio para elevarnos al conocimiento de las cosas inmortales" (*La verdadera religión,* c.29)».

Quinto: el querer conocer lo que excede la capacidad y las fuerzas humanas puede dar lugar al vicio de la curiosidad. Este conocimiento es vicioso si alguien:

«Se empeña en conocer verdades que superan la capacidad de nuestro ingenio, ya que por eso los hombres fácilmente nos equivocamos. Lo dijo así el Eclesiástico: "No busques lo que está sobre tus fuerzas, ni investigues lo que no está a tu alcance, ni seas tampoco curioso en conocer demasiadas cosas" (Eclo 32,22). Y más adelante: "A muchos ha engañado su propia ilusión y en la vanidad se gastaron sus sentidos" (Eclo 32,22)»[48].

El vicio de la curiosidad puede también referirse al conocimiento sensitivo humano. La razón que da santo Tomás es la siguiente:

«El conocimiento sensible, tanto en el hombre como en el animal, se ordena primariamente a la sustentación del cuerpo, pues mediante dicho conocimiento se evitan los alimentos nocivos y se procuran los manjares

[48] Ibíd., q.167 a.1 in c.

requeridos al sostén del cuerpo. Pero en el hombre se ordena, además, al conocimiento intelectual, especulativo o práctico».

El conocimiento sensible en sí mismo es bueno, útil y hasta necesario para que el hombre pueda hacer actuar su conocimiento intelectual. De manera que:

«Si nos preocupamos de adquirir ordenadamente el conocimiento sensible necesario para mantener la vida y para lograr la debida perfección intelectual, ese acto es virtuoso aunque verse sobre objetos sensibles».

Si, por el contrario, no se sigue esta ordenación, «el conocimiento sensible puede ser vicioso por dos capítulos». Primero, por no referirse a algo beneficioso y servir únicamente a la disipación del espíritu. Ocurre cuando:

«El conocimiento sensible no se refiere a algo útil, sino que más bien aparta al hombre de cualquier consideración provechosa. Escribe san Agustín: "Yo no voy al circo para ver a un perro que corre tras la liebre; pero, si me encuentro en el campo con ese espectáculo, me hace salir de los pensamientos más profundos, a no ser que tú, Dios mío, conociendo mi debilidad, me sostengas" *(Confesiones,* X, c.35)».

Segundo, por dirigirlo a algo más. De manera que también se cae en un vicio: «Si ese mismo conocimiento se ordena a un fin malo, como es, por ejemplo, ver una mujer para desearla o el interesarse de la vida ajena para denigrarla»[49].

b) *El estudio y las riquezas*

Santo Tomás, por su carácter, por su educación y por su vocación dominicana dio siempre gran importancia al estudio. Lo consideraba no sólo un medio para alcanzar la verdad, el gran bien del hombre, sino también para conseguir otros beneficios. En la *Suma teológica,* al tratar la necesidad del estudio para los religiosos dedicados a la predicación, indica dos de estos últimos.

«Sirve en primer lugar para frenar la concupiscencia de la carne. Y así, escribe san Jerónimo: "Ama el estudio de la Escritura y no amarás los vicios de la carne" *(Al monje sencillo,* Ep. 125). Y es que aparta el espíritu de esos malos pensamientos y mortifica la carne por el trabajo que el estudio supone, según el Eclesiástico: "La vigilia de la honradez marchita la carne" (Eclo 31,1)».

En segundo lugar, sirve para evitar la avaricia: «Destruye, además, el amor a las riquezas, por lo que se lee en la Sabiduría: "Junto a ella, nada me parecieron las riquezas" (Sab 7,8)»[50].

Santo Tomás define la avaricia como el amor excesivo al dinero. «Etimológicamente, avaricia viene a ser como "avidez de metal" o ansia

[49] Ibíd., a.2 in c.
[50] Ibíd., q.188 a.5 in c.

del dinero, en el que están representados todos los bienes exteriores»[51]. La avaricia hace buscar y conservar con vehemencia el dinero. La avaricia es un vicio porque:

«Como la bondad de todas las cosas está en el justo medio, necesariamente el exceso o el defecto de tal medida justa originará el mal. Además, en todo aquello que dice orden a un fin, la bondad se da en una cierta medida, pues todos los medios deben guardar proporción con su fin, como la medicina respecto de la salud. Mas los bienes exteriores son medios útiles para conseguir un fin. Por eso es preciso que el deseo o apetito de dinero sea bueno cuando guarde una cierta medida, y ésta es que el hombre busque las riquezas en cuanto son necesarias para la propia vida, de acuerdo con su condición social».

La avaricia denomina al ansia desmedida de lograr y atesorar bienes materiales y, por ello, parco en el gastar y en el dar. El pecado está:

«En el exceso de esta medida, cuando uno quiere adquirir y retener riquezas sobrepasando la proporción debida. En esto propiamente consiste la avaricia que, según su definición, es "un deseo inmoderado de poseer"»[52].

Santo Tomás afirma, por una parte, que los bienes materiales no son malos. Por otra, que el ser humano los desea porque le son necesarios. El hombre busca «la ayuda de las cosas exteriores, como todo necesitado busca su remedio»[53]. Estas cosas, además, están, por su misma naturaleza, ordenados a él.

«El apetito de las cosas exteriores es natural en el hombre, porque le sirven de medio para conseguir su fin. Y por esto, cuanto más necesarias sean para el fin, menos vicioso es su apetito. La avaricia, en cambio, no tiene en cuenta esta regla, y es pecado»[54].

Con el vicio de la avaricia no se tiene en cuenta que «las inclinaciones naturales deben ser dirigidas por la razón, que es la parte principal y rectora de la naturaleza humana»[55]. La falta de dirección racional adecuada lleva a dos exageraciones o inmoderaciones.

«La primera, en cuanto a adquirir y retener los bienes exteriores más de lo debido. En este sentido, la avaricia es un pecado directamente contra el prójimo. Porque, si uno goza de abundancia de bienes, es con la consiguiente penuria de otro, pues los mismos bienes exteriores no pueden ser poseídos a la vez por muchos»[56].

Con frecuencia, por ello, la avaricia se opone a la justicia. «Cuando se substrae la riqueza o se retiene atentando contra el derecho ajeno, entonces la avaricia es contraria a la justicia»[57]. La segunda inmoderación se da:

[51] Ibíd., q.118 a.1 ob 1.
[52] Ibíd., a.1 in c. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei,* lib. II p.XIII c.1: PL 176,526.
[53] *STh.* II-II q.118 a.1 ad 3.
[54] Ibíd., a.1 ad 1.
[55] Ibíd., a.1 ad 3.
[56] Ibíd., a.1 ad 2.
[57] Ibíd., a.3 in c.

«En el apetito interior de las riquezas, cuando se las ama, desea o se goza en ellas inmoderadamente. Entonces el avaro peca contra sí mismo, por lo que importa de desorden, no del cuerpo, como en los pecados carnales, sino de los afectos. Por redundancia es pecado contra Dios, como todo pecado mortal, en cuanto se desprecia de bien eterno a cambio del temporal»[58].

La avaricia es, por tanto, un pecado, «aun sin intención de dañar al bien ajeno»[59]. El Aquinate lo considera además un pecado especial, porque su objeto es muy peculiar.

«Los pecados se especifican por sus objetos. Objeto de un pecado es aquel bien que desea el apetito desordenado. Según esto, a cada bien determinado apetecido desordenadamente corresponde también un pecado especial. Pero existe una doble clase de bienes: útiles y deleitables. Las riquezas son un bien útil, en cuanto sirven para uso del hombre. Por lo tanto, la avaricia es un pecado especial porque importa un amor inmoderado de poseer riquezas, designadas con el nombre común de dinero, del cual recibe su nombre de "avaricia"»[60].

El avaro experimenta placer en un bien, la riqueza, que en sí mismo no es deleitable, únicamente útil, pero además el goce lo tiene únicamente en poseerla. El vicio especial de la avaricia es un pecado grave o mortal —que implica la aversión o alejamiento de Dios— cuando es contraria a la justicia. El motivo es porque: «tal avaricia no es sino usurpar o retener injustamente el bien ajeno, lo cual se incluye en el robo o rapiña, que es pecado mortal».

Si la avaricia sólo es inmoderación en cuanto «amor desordenado del dinero», hay que distinguir dos casos. Primero:

«Si este afecto al dinero llega a preferirse a la caridad, de tal modo que por él no se tenga reparo en obrar contra la caridad de Dios y del prójimo, tal avaricia es pecado mortal».

Segundo: cuando es una pequeña falta, que no supone aversión a Dios, sino una desviación en materia leve.

«Si este afecto desordenado no llega a preferir el dinero al amor de Dios, aunque todavía se le siga amando superfluamente, pero no tanto que por él se ofenda a Dios o al prójimo, dicha avaricia es pecado venial»[61].

Al comentar este pasaje, en su *Comentario a la Suma teológica,* Cayetano (1469-1534) destaca esta tesis tomista que no condena absolutamente el interés por el dinero o las riquezas. Escribe, en este lugar, el comentarista por antonomasia de la *Suma teológica:*

«Se advierte, en los artículos tercero y cuarto, que la avaricia, en cuanto opuesta a la liberalidad, no es pecado mortal por su naturaleza, sino por su fin, es decir, si las riquezas fueren amadas como fin último. Leemos en

[58] Ibíd., a.1 ad 2.
[59] Ibíd., a.3 in c.
[60] Ibíd., a.2 in c. «Según san Isidoro, en sus *Etimologías* (X, ad litt A: PL 82,369), el avaro es como el "ávido de metal", es decir del dinero; por eso en griego se llama "filargiria", o sea "amor a la plata"» (ibíd., a.2 ob 2).
[61] Ibíd., a.4 in c.

el texto del artículo cuarto que viene a ser mortal cuando se anteponen al amor de Dios, de modo que el apego al dinero hiciera descuidar la observancia de los mandamientos divinos. Este recurso a principio tan general da tácitamente a entender que el amor al dinero no es pecado mortal de por sí, pero exclusivamente en la medida en que son excluidos otros amores, esto es, cuando se sobreponen al amor a Dios. Síguese, en consecuencia, que la exagerada pasión de ganar indefinidamente, no rara entre los negociantes, no es de por sí misma pecado grave»[62].

Debe notarse que, aunque el objeto del deseo anímico del avaro sea el dinero, o lo material, su pecado es espiritual porque el goce se consuma en el alma.

«La avaricia, aunque tiene por objeto lo corporal, no busca un deleite corporal, sino únicamente anímico, es decir el placer de tener muchas riquezas. Y, por lo tanto, no es pecado carnal. Sin embargo, este objeto le coloca en un término medio entre los pecados puramente espirituales, que buscan un placer espiritual causado por un objeto espiritual —como la soberbia, que se deleita en su sentimiento de superioridad— y los pecados puramente carnales, que sólo buscan el placer carnal sobre un objeto igualmente carnal»[63].

El atractivo que ejerce en el alma del hombre el bien espiritual, en el sentido indicado de las riquezas, se explica porque:

«El fin más apetecible es la bienaventuranza o felicidad, fin último de la vida humana. Por consiguiente, cuando un objeto realiza más las condiciones de la felicidad, tanto es más apetecible. Una de estas condiciones es que sea suficiente por sí mismo; si no se diese ésta, no aquietaría el apetito como fin último. Y las riquezas prometen esta plena y perfecta suficiencia»[64].

En las riquezas, sin embargo, no puede encontrar el hombre la felicidad. Con su atractivo mienten. Desde la misma razón, se descubre su engaño, por ejemplo, con el siguiente argumento:

«El sumo bien del hombre no puede estar sometido al azar, porque lo fortuito acontece sin que suceda por el estado de la razón, y es preciso que el hombre conozca su último fin racionalmente. En la consecución de las riquezas ocupa un lugar preeminente el azar. Luego la felicidad humana no consiste en la riqueza»[65].

Aunque con este y otros razonamientos se prueba que la felicidad humana no puede consistir en las riquezas en sí mismas, no es fácil resistirse a su atractivo. Aunque se sea consciente de que:

«El dinero no es fin, sino que está subordinado a otro como a su fin. Sin embargo, en cuanto sirve de medio para obtener todos los bienes sensibles, los comprende virtualmente a todos ellos y proporciona por lo mismo cierta semejanza de felicidad»[66].

[62] CAYETANO, *Commentaria in Summa theologiae,* II-II, q.118 a.4 n.1.
[63] *STh.* II-II q.118 a.6 ad 1.
[64] Ibíd., a.7 in c.
[65] *Cont. gentes,* III 30, en SCG II 136.
[66] *STh.* II-II q.118 a.7 ad 2.

El dinero se piensa como un bien infinito porque parece que sea un medio con el que se pueden conseguir todos los bienes. Sin embargo, este carácter infinito de las riquezas —que es aparente porque no todo se puede adquirir con ellas— difiere del auténtico bien infinito. Lo revela el hecho de que:

> «No es del mismo modo infinito el deseo de las riquezas que el deseo del supremo bien, porque cuanto más perfectamente se posee el bien sumo, tanto más se le ama y más se desprecian las otras cosas, pues mejor se le conoce [...] Pero con el deseo de riquezas y de cualquier otro bien temporal ocurre lo contrario: cuando ya se tienen se desprecian y se desean otras cosas [...] El motivo es porque se conoce más su insuficiencia cuando se poseen. Por lo tanto, en esto mismo manifiesta su imperfección y que el bien sumo no consiste en ellas»[67].

Por hacer del hombre esclavo de los bienes externos, los más bajos entre todos los bienes, la avaricia en un vicio repugnante. A diferencia de otros vicios, nunca, como lo ha manifestado la literatura, se ha justificado su maldad y fealdad. Sin embargo, no es el pecado más grave.

> «Todo pecado, por ser en sí mismo un mal, implica una cierta corrupción o privación de un bien cualquiera. Por otra parte, por ser acto voluntario, implica el deseo de un bien. Según esto, la jerarquía entre los pecados puede establecerse de dos maneras. Primera, teniendo en cuenta el bien que el pecado desprecia o destruye, y que hace que el pecado sea tanto más grave cuanto mayor sea él. Desde este punto de vista, los grados en gravedad descendente de los pecados se establecen así: los pecados contra Dios son los más grandes; después están los pecados contra la persona humana, en tercer lugar, el pecado contra las cosas exteriores destinadas al servicio del hombre, entre los cuales se encuentra la avaricia».

No es el pecado más grave, pero la avaricia es el más antipático y repulsivo en el sentido moral. Añade santo Tomás que:

> «Una segunda manera para establecer la gravedad de los pecados es considerando el bien por el que se deja la voluntad dominar, y que hace al pecado tanto más vergonzoso cuanto él es de menor valor, porque supone mayor afrenta servir a un bien menor que a otro mayor. Ahora bien, las cosas exteriores ocupan el ínfimo lugar entre los bienes humanos, pues son inferiores al bien del cuerpo, sobre el cual está el bien del alma, y sobre éste, a su vez, el bien divino. Por lo cual, el pecado de avaricia, que hace a la voluntad esclava de las cosas materiales, importa en cierto modo una mayor fealdad moral»[68].

Toda virtud es un hábito bueno, no una mera capacidad, sino una cualidad o disposición permanente para realizar actos buenos, sin que requiera nada exterior para pasar al acto, como ocurre en la potencia. También, siguiendo a Aristóteles, santo Tomás afirma que la virtud es un justo medio, «in medio virtus». Con la expresión «justo medio» quiere decirse que todo acto humano, ya sea del conocimiento, ya

[67] *STh.* I-II q.2 a.1 ad 3.
[68] *STh.* II-II q.118 a.5 in c.

de la petición, y toda pasión o sentimiento, deben estar medidos o regulados por la razón. La virtud es la medida justa de adecuación del acto intelectual o del acto apetitivo, racional o sensitivo, a los dictados de la razón.

Si «el bien de cualquier cosa consiste en un medio, en cuanto que se conforma a una regla o medida que puede ser sobrepasada»[69], la virtud:

> «Recibe su bondad de la regla de la razón [...] si comparamos la virtud con la razón y atendemos a lo que tiene de razón consiste esencialmente en uno de los extremos, que es la conformidad; mientras que el exceso y el defecto representan esencialmente el otro extremo, que es la disconformidad»[70].

El justo medio no es una especie de mediocridad, un quedarse a medio camino entre el hacer y no hacer una acción. No supone una actuación que se quede en el punto medio equidistante entre un extremo que exige gran esfuerzo y otro con un mínimo. La virtud ha de tender a perfeccionarse más y más. No hay nunca un exceso de la virtud porque, como recuerda el Aquinate, «la virtud es la disposición de lo perfecto a lo óptimo»[71]. La virtud es una cima, en la que siempre se puede subir más, entre dos simas, originadas por la disconformidad a la regla de la razón, la que lo es por exceso y la que, en cambio, lo es por defecto. En este sentido, la virtud está situada entre dos vicios opuestos, uno por exceso y otro por defecto.

> «Si consideramos la virtud respecto a su materia (las operaciones o pasiones), tiene razón de medio en cuanto que conforma la pasión con la regla de la razón. Por eso, dice Aristóteles que "la virtud sustancialmente es un medio", en tanto que se aplica la regla de virtud a su materia propia, pero "es un extremo en lo que tiene de óptimo y de bien" *(Ética,* II, 6 17), es decir, en la conformidad con la razón»[72].

Aplicando esta doctrina de la naturaleza de la virtud, puede decirse que la avaricia es un extremo en el deseo de riquezas, opuesto al vicio del otro extremo, que es la prodigalidad, el no desearlas.

> «La oposición de dos vicios entre sí y respecto de las virtudes se considera en moral por relación al exceso y al defecto. Según esto, la avaricia y la prodigalidad se oponen como el exceso y el defecto, pero de diversa manera. Porque en el afecto interno a las riquezas el avaro se excede amándolas más de lo debido; el pródigo, en cambio, peca por defecto, siendo en su conservación menos diligente de lo que debía ser».

En lo que es objeto o materia de estos vicios, el amor a las riquezas, la avaricia ocupa la posición del exceso, y la prodigalidad, la del defecto. Al igual que en sus orígenes, los dos vicios se oponen en sus efectos, pero de manera contrapuesta:

[69] *STh.* I-II q.64 a.3 in c.
[70] Ibíd., a.1 ad 1.
[71] Ibíd., I-II q.71 a.1 in c.
[72] Ibíd., I-II, q.64, a.1 ad 1.

«En cuanto a la acción exterior, el pródigo se excede en la donación de las riquezas y falta en su conservación y adquisición; el avaro, por el contrario, falta en la donación y se excede en la adquisición y conservación»[73].

En todo, por consiguiente, la prodigalidad se contrapone a la avaricia. «La prodigalidad se opone a la avaricia por la doble oposición de exceso y defecto. Ambos extremos viciosos quebrantan el medio virtuoso»[74].

El justo medio o la conformidad con la recta razón, la razón práctica que dictamina según la ley moral, con respecto al amor a los bienes materiales, corresponde a la virtud de la liberalidad.

«Es propio del hombre liberal ser "espléndido" en dar. Por lo cual también se llama a esta virtud "largueza", como opuesta a la retención. También parece significar esto mismo la palabra "liberalidad", porque el que se desprende de las cosas parece que las libra de su custodia y dominio, y muestra en esto que su afecto está libre o despegado de ellas»[75].

Advierte santo Tomás, sin embargo, con el sentido común que le caracteriza, que: «En los bienes temporales no está obligado el liberal a preocuparse tanto de los otros que no atienda a sus necesidades y a las de su familia»[76].

La avaricia es más grave que el vicio opuesto de la prodigalidad. Es peor ser avaro que pródigo o malgastador.

«La prodigalidad, por su misma naturaleza, es pecado menos grave que la avaricia, por tres razones. Primera, porque la avaricia se aparta más de su virtud opuesta. En efecto, es más propio del liberal el dar, en lo cual se excede el pródigo, que tomar o retener, en lo cual se da el exceso del avaro».

Añade el Aquinate que hay una mayor dificultad en vencer el vicio de la avaricia que el del hombre que imprudentemente derrocha o despilfarra porque:

«La prodigalidad se cura más fácilmente, ya porque disminuye con la vejez, que es opuesta a la prodigalidad; ya por la pobreza, a la que fácilmente conduce tanta prodigalidad inútil y que hace imposible seguir desperdiciando los bienes; ya también por su afinidad con la liberalidad, a la que se llega con facilidad. El avaro, en cambio, es más difícil de sanar»[77].

Cervantes conocía esta tesis. En la aventura de los leones, don Quijote le dice a don Diego de Miranda, el Caballero del Verde Gabán:

«El acometer los leones que ahora acometí, derechamente me tocaba, puesto que conocí ser temeridad exorbitante, porque bien sé lo que es valentía, que es una virtud que está puesta entre dos extremos viciosos, como son la cobardía y la temeridad: pero menos mal será que el que es valiente,

[73] Ibíd., II-II q.119 a.1 in c.
[74] Ibíd., a.2 in c.
[75] Ibíd., q.117 a.2 in c.
[76] Ibíd., a.1 ad 1.
[77] Ibíd., q.119 a.3 in c.

toque y suba al punto de temerario, que no se baje y toque en el punto de cobarde, que así como es más fácil dar el temerario en verdadero valiente, que no el cobarde subir a la verdadera valentía; que así como es más fácil venir el pródigo a ser liberal que el avaro, así es más fácil dar el temerario en verdadero valiente, que no el cobarde subir a la verdadera valentía; y en esto de acometer aventuras, créame vuesa merced, señor don Diego, que antes se ha de perder por carta de más que de menos, porque mejor suena en las orejas de los que lo oyen; "el tal caballero es temerario y atrevido", que no: "el tal caballero es tímido y cobarde"»[78].

Podría pensarse que la gravedad sea a la inversa, que sea más grave la prodigalidad que la avaricia. Con la prodigalidad, uno se perjudica a sí mismo, en cambio, con la avaricia, al prójimo, y es más grave dañarse a uno mismo, ya que, como sostiene santo Tomás, el amor de sí es anterior y fundante del amor al prójimo. No obstante mantiene lo contrario.

«La prodigalidad y la avaricia no difieren porque una peque contra sí y la otra contra el prójimo. Porque el pródigo peca contra sí mismo al ir gastando sus bienes, necesarios para su existencia, y peca también contra el prójimo al consumir los bienes con que debía atender a otros [...] A su vez, también el avaro peca contra los otros, en cuanto no da en la medida que debe, y peca contra sí, en cuanto no gasta lo necesario para sus cuidados [...] No obstante, el pródigo le supera; pues, aunque sea perjudicial para sí y para otros, es útil para algunos, mientras que el avaro ni a sí ni a otros aprovecha, porque no es capaz de usar de sus riquezas ni para su propia utilidad»[79].

La avaricia es un pecado capital y, por tanto, origen de otros muchos pecados. «Se llaman hijas de la avaricia aquellos vicios que se derivan de ella a través del deseo de realizar el fin que ella persigue»[80]. En cuanto proporciona el fin a otros vicios es «capital» o cabeza de todos ellos porque:

«Pecado capital es aquel que es principio del cual otros brotan a través del fin, porque el fin de ellos es tan apetecible, que por conseguirlo el hombre determina emplear toda clase de medios, buenos o malos»[81].

Santo Tomás enumera siete pecados derivados de la avaricia, señalados por san Gregorio Magno: el endurecimiento, la inquietud, la violencia, la falacia, el perjurio, el fraude y la traición[82].

«La avaricia, por ser un amor excesivo de poseer riquezas, peca por un doble exceso. Primero, reteniendo las riquezas. Así causa la dureza de corazón, en cuanto cierra su corazón a la compasión y no socorre a los necesitados con sus dineros».

El apego excesivo a las riquezas impide ser justo y misericordioso. El exceso se da no sólo en la conservación de las riquezas, sino también en su obtención. Por ello:

[78] M. de Cervantes, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha,* p.II c.18 (Austral 150; Espasa-Calpe, Madrid [28]1979) 412.
[79] *STh.* II-II q.119 a.3 ad 1.
[80] Ibíd., q.118 a.8 in c.
[81] Ibíd., a.7 in c.
[82] San Gregorio Magno, *Moralium libri,* lib. XXXI c.45: PL 76,621.

«En segundo lugar, la avaricia peca por exceso adquiriendo sus riquezas. Desde este punto de vista, se puede considerar primeramente, en la avaricia, el afecto interior. Bajo este aspecto, ella engendra la inquietud, es decir, la demasiada solicitud y cuidados vanos».

El resto de los siete pecados, que como los de los otros siete capitales se llaman «hijas», surgen de la avaricia:

«También puede considerarse el efecto exterior. Entonces el avaro se vale muchas veces de la violencia y del engaño para apropiarse de los bienes ajenos. Si dicho engaño lo realiza con palabras, tenemos la mentira; y si lo apoya en un juramento, el perjurio. Si, en cambio, el engaño va en las obras, resulta el fraude en la acción y la traición contra la persona, como Judas, que entregó a Cristo por avaricia»[83].

Además, de la avaricia pueden proceder todos los males. No sólo como causa final, como los anteriores, sino como causa eficiente instrumental y, en este sentido, con una causalidad más amplia. Santo Tomás cita las siguientes palabras de san Pablo: «La avaricia es raíz de todos los males» (1 Tim 6,10). Y comenta:

«La avaricia como pecado especial, se llama raíz de todos los pecados por semejanza con la raíz del árbol, que suministra alimento a todo el conjunto. Lo prueba la experiencia. Por las riquezas está uno dispuesto a cometer cualquier mal, a satisfacer cualquier deseo de mal, ya que mediante las riquezas se sirve uno para poseer todos los bienes temporales. Lo dijo el Eclesiástico: "Todas las cosas obedecen a las riquezas" (Eclo 10,19). Es claro, pues que en este sentido la avaricia es la raíz de todos los males»[84].

Las riquezas ayudan al hombre a ejecutar cualquier pecado, al que alimentan como la raíz de un árbol. «El apetito de riquezas no se llama raíz de todos los pecados porque se busquen éstas como fin último, sino porque se buscan muchas veces como medios para alcanzar todo fin temporal»[85].

No hay que olvidar tampoco el carácter de infinitud con el que aparecen las riquezas. Como indica el Aquinate en su *Comentario a la Primera Epístola a Timoteo:* «Por las riquezas piensan los hombres que lo tienen todo. En este aspecto la avaricia es la raíz de todos los males»[86].

3. Estudiante en Colonia

a) *Discípulo de san Alberto Magno*

Santo Tomás debió de seguir durante estos primeros años en París —desde comienzos de 1246 hasta mediados de 1248— alguno de los

[83] *STh.* II-II q.118 a.8 in c.
[84] Ibíd., I-II, q.84 a.1 in c.
[85] Ibíd., a.1 ad 2.
[86] *In 1 Tim.* VI, lect. 2, en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super epistolas S. Pauli lectura,* 2, ed. R. Cai (Marietti, Turín-Roma ^{8}1953) 211-264.

cursos de Teología con san Alberto Magno. Se conserva en la Biblioteca Nacional de Nápoles una copia manuscrita de un comentario de este último sobre *La jerarquía celeste* de Dionisio Areopagita, cuyas obras neoplatónicas, del siglo VI, ejercieron una gran influencia en la filosofía y la teología de la Edad Media. Una de las partes de este libro universitario, preparado por san Alberto durante estos años, está copiada por el mismo santo Tomás, tal como claramente revela la letra. Su escritura es de más difícil lectura que la de sus secretarios porque sus trazos son más lineales y escritos con mayor celeridad.

En la Universidad de París se empleaba un rápido sistema de reproducción de una obra. Se dividía ésta en varios cuadernillos independientes, llamados «peciae» (piezas), y cada uno de ellos se distribuía a un copista. De este modo la obra no quedaba inmovilizada el tiempo necesario para copiarla por completo. Este manuscrito de Nápoles confirma que el joven Tomás realmente estudió en la universidad. Además, prueba que fue discípulo del maestro Alberto y que, incluso, pudo haber sido uno de sus secretarios. En cualquier caso, al finalizar los cursos del año académico, a últimos de junio de 1248, acompañó a san Alberto a Colonia, como ayudante.

El Capítulo general de la Orden que se había reunido en París, el día de Pentecostés de 1248, tal como era costumbre —que aquel año fue el 7 de julio—, había decidido crear un Estudio General en Colonia. Encargó la enseñanza al maestro Alberto, que ocupaba la cátedra de extranjeros de la Universidad de París.

San Alberto gozaba de un enorme prestigio. En su época, ya se le calificaba de «Magno» y «Maestro universal». Se le consideraba una autoridad como la de Aristóteles, Avicena o Averroes. Su importancia extraordinaria, que fue advertida por sus contemporáneos, se debe a que trazó el camino de integración de toda la ciencia en el pensamiento cristiano. Comprendió el valor de los conocimientos aristotélicos y musulmanes, tanto filosóficos como científicos, para la sabiduría cristiana. Para ello, fue reuniendo, ordenando, valorando, purificando y completando todos los materiales científicos que se iban descubriendo.

Todo este nuevo acervo cultural que estaba llegando a las recién creadas universidades provocaba un cierto temor, que se tradujo en la prohibición de explicar en público la *Metafísica* y los libros de ciencias naturales de Aristóteles. San Alberto comentó estas y otras obras con un nuevo método. En lugar de seguir el orden del libro y ceñirse a su texto, estableció una nueva ordenación, lógica y pedagógica y, además, introdujo en el comentario sus propias doctrinas.

El texto quedaba así no sólo enriquecido, sino también cribado de sus desviaciones y errores. Su discípulo, Ulrico de Estrasburgo, expresaba muy bien el asombro y admiración que causaron estas obras al notar que su maestro había dejado «estupefacto» a su tiempo, como si se estuviese ante un milagro.

Alberto de Bollstaedt (1206-1280), primogénito de los condes de Bollstaedt, que estaban al servicio del emperador Federico II, había nacido en la pequeña ciudad de Lauingen (Suabia, Baviera). Desde su adolescencia vivió en Italia, donde su padre luchaba al lado del emperador. Estudió, en Padua, las Artes Liberales, especialmente el *quadrivium*.

En 1223, conoció la Orden dominicana. Su fundador, santo Domingo, había fallecido dos años antes y le había sucedido como maestro general el beato Jordán de Sajonia en 1222. Bajo la dirección de este segundo maestro, de treinta y dos años de edad, la Orden creció enormemente. El mismo Jordán se dedicaba a la predicación a los universitarios. Suscitaba muchas vocaciones entre ellos. Suele decirse que, por su predicación, se promovieron más de mil vocaciones para la Orden. En una de las universidades, en la que pasaba más tiempo, después de la de París y Bolonia, la Universidad de Padua, le conoció el joven Alberto.

En *Vidas de los hermanos,* de Gerardo de Frachet, escrita en vida de san Alberto, en el apartado IX del capítulo XIII titulado «De la conversión de fray Alberto», se lee:

> «Un fraile hombre de gran prestigio y de excelente posición en la Orden, siendo aún joven estudiante en la universidad de Padua, había concebido deseos, aunque no del todo decididos de entrar en la Orden a causa de las exhortaciones de los frailes, y especialmente por los sermones del maestro Jordán. Pero su tío materno, que estaba allí, se oponía a ello. Y le obligó a jurar que en el espacio de cierto tiempo no iría al convento de los frailes. Pasado el cual, acudía con frecuencia a visitar a los frailes, ratificando siempre su propósito, aunque el temor de la posibilidad de salir después le hacía vacilar muchas veces. Y cierta noche vio en sueños que había entrado en la Orden, pero que poco después salía. Y al despertarse recibió gran consuelo, porque en realidad no había entrado, diciendo en su alma: "Ahora veo confirmada aquella duda mía de que, si alguna vez hubiera entrado, ahora tendría que salir"».

También se cuenta en otras biografías que en un sueño anterior había sido la Virgen quien le había invitado a hacerse dominico. De ahí la indecisión que le atormentaba. En el relato de Frachet, se continúa explicando lo siguiente:

> «Mas aconteció que aquel mismo día fuese a oír un sermón del maestro Jordán, el cual, hablando, entre otras cosas, de las tentaciones del diablo y de las sutiles argucias con que engaña a algunos, dijo: "Hay quienes hacen el propósito de abandonar el mundo y entrar en nuestra Orden; pero el demonio les hace ver en sueños que entran y después salen, y se ven a caballo o ataviados con sus vestidos de escarlata, sólo o en compañía de los que aman, infundiéndoles con ello el temor para no decidirse a entrar, porque no podrían perseverar, y para atormentar y turbarlos, si ya entraron". Admiróse, sobremanera el joven y, al terminar el sermón, se acercó a él y le dijo: "Maestro, ¿quién os ha revelado mi corazón?". Le declaró entonces todos sus pensamientos y sueños. Y el Maestro, con una firme confianza en Dios, le confortó contra esta tentación. Y él, convencido totalmente por sus palabras, no quiso tardar más y entró en la Orden. Todo esto fue contado muchas veces por el mismo fraile a quien le sucedió»[87].

El joven Alberto se entregó plenamente al estudio para su formación en la Orden de Predicadores. Seguía fielmente la indicación de santo Domingo de estudiar siempre y con insistencia e intentar comprender y memorizar lo más posible[88]. En las narraciones sobre su vida, se cuenta que en sus años de noviciado llegó a superar de tal modo a sus compañeros y alcanzó con gran facilidad los conocimientos que le proporcionaban sus maestros que éstos y sus condiscípulos le llamaban el «filósofo».

Al cabo de cinco años, terminados sus estudios, enseñó como lector en Colonia (1228-1233), en Hildesheim (1233), Friburgo de Brisgovia (1236), Ratisbona (1237) y Estrasburgo (1239). Más tarde enseñó en la Universidad de París, primero como bachiller sentenciario (1240-1242) y después como regente de la cátedra de extranjeros (1242-1248) —que estaba en el convento de los dominicos de Saint Jacques—, con un éxito extraordinario[89].

Se cuenta que una de sus clases tuvo lugar en una plaza de París porque sus alumnos no cabían en el aula. Como entre sus discípulos estaba santo Tomás, no sería raro que también hubiera escuchado una lección de su maestro en esta extraña situación. A esta plaza se le dio el nombre de Maubert, abreviatura de «Magus Albertus».

Las gentes sencillas le conocían como mago, quizás porque muchas de sus obras estaban dedicadas a las ciencias naturales. San Alberto utiliza el método experimental que en su época, sin posibilidad de instrumentos de experimentación, consistía en la observación atenta. Su descripción de la flora y fauna alemana tiene gran mérito. Su tratado sobre los minerales contiene interesantes observaciones personales sobre cuestiones de alquimia. En astronomía son muy notables sus argumentos para demostrar la esfericidad de la tierra y los cálculos para determinar su diámetro. Se ha dicho que estas ideas, recogidas por los dominicos, pudieron tener influencia en el descubrimiento de América por Cristóbal Colón.

También el origen de la denominación de «mago», en lugar de «magno», podría deberse a sus conocimientos de los libros de magia. Sin embargo, no quería aprender y aplicar sus artes que consideraba «inválidas e inadmisibles».

Cuando en 1248 volvió a Colonia llevando consigo a santo Tomás de Aquino y a Ulrico de Estrasburgo († 1277), terminó su *Suma de las criaturas,* que había iniciado en París, el comentario a las *Sentencias,* y los comentarios a los *Nombres divinos* y a la *Ética a Nicómaco*[90], de Aristóteles.

[87] G. DE FRACHET, «Vida de los hermanos», p.IV c.XIII, en L. GALMÉS-V. T. GÓMEZ (eds.), *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento* (BAC, Madrid 1987) 518-519.

[88] Cf. «Constituciones antiguas de la Orden de Predicadores», en ibíd., 737.

[89] Cf. I. CRAEMER-RUEGENBERG, *Alberto Magno,* trad. C. Gancho (Herder, Barcelona 1985).

Las obras del maestro Alberto constituyen el cuerpo doctrinal más extenso que se escribió en toda la Edad Media. Comentó casi todas las obras de Aristóteles. También a los autores árabes y judíos, a los padres de la Iglesia, especialmente a san Agustín y al Pseudo-Dionisio. Es autor de originales obras de Física, Química, Geografía, Astronomía, Ciencias Naturales, Filosofía, Metafísica y Teología *(Suma de teología).* Podría caracterizarse la abundante obra escrita de san Alberto por su universalidad. En ella, se acumulan una gran cantidad de materiales, aunque por su gran acopio no quedan perfectamente ordenados ni sistematizados, desde el punto de vista actual.

La obra albertiana es más enciclopédica que sistemática y coherente. Debe destacarse que, para incorporar el aristotelismo en el servicio de la sabiduría cristiana, san Alberto distinguió claramente, por primera vez, entre los órdenes natural, propio del saber racional filosófico, y el sobrenatural, al que pertenecen la fe y la teología.

Además, fue el primero que claramente comprendió que no era posible encontrar argumentos estrictamente demostrativos de los misterios revelados de la fe cristiana. Procuró siempre como teólogo no intentar demostrar por la razón lo que se fundamenta en la fe. Ya no buscó, por ello, razones necesarias del misterio trinitario, ni de ningún otro. Por lo mismo, el estudio del vestigio de la Trinidad en el mundo y de su imagen en el hombre ya no lo consideró una cuestión filosófica, sino teológica.

Como consecuencia, no creyó que los Padres de la Iglesia tuvieran, en el ámbito de las ciencias, una autoridad mayor que los filósofos y científicos, que habían enseñado en el campo racional. Los Padres de la Iglesia debían ser utilizados por los teólogos para una mejor ilustración de la doctrina revelada, guardada y transmitida por la Iglesia, pero no tenían este tipo de autoridad en el ámbito científico[90].

Gracias a la labor de san Alberto, basada en la observación, que desde muy joven sintió como una vocación —por ella no se encaminó a la milicia—, su discípulo Tomás pudo realizar una genial síntesis. Encontró abierto el camino para ello. En *La divina comedia,* Dante pone en boca de santo Tomás estas palabras:

> «Yo fui de los corderos de la santa grey // que Domingo conduce por un camino // por el que adelanta mucho el que no se extravía»[91].

En el camino descubierto por santo Domingo de Guzmán, el de la contemplación y la predicación, o el del estudio y la enseñanza, que es el propio de la Orden dominicana, se avanza muchísimo. Sin embargo, el mundo intelectual, aunque es un poderoso medio para progresar hacia Dios, puede ser un peligro porque también en él es posible perderse y no llegar a la meta. Añade Dante, en el siguiente terceto, que en el cielo san Alberto es el que está más próximo al Aquinate:

[90] Cf. E. Forment, *Historia de la filosofía.* II. *Filosofía medieval* (Palabra, Madrid 2004) 265-268.
[91] Dante Alighieri, *La divina comedia: El Paraíso,* X 94-96, en Íd., *Obras completas* (BAC, Madrid [5]1994) 413.

> «Este que se halla más próximo a mi derecha // fue mi hermano y maestro, y es Alberto // el de Colonia, y yo, Tomás de Aquino»[92].

Sin embargo, las tareas de estos dos grandes dominicos no se pueden confundir. Desde el pensamiento de san Alberto podían seguirse otras vías distintas de la emprendida por el Aquinate. Probablemente éste sea el trasfondo de la leyenda que dice que Alberto, en su laboratorio conventual, que era al mismo tiempo taller mecánico —a sus dotes de observación se añadían las de la habilidad manual—, construyó una cabeza parlante. Cuando el joven Tomás entró un día en el laboratorio la destruyó a golpes inmediatamente porque creía que la había hecho el demonio.

En el tercer libro de la *Trilogía de Ransom,* del escritor inglés Clive Staples Lewis (1898-1963), titulado *Esa horrible fuerza,* de una forma novelada critica el mal uso de la ciencia y su posible conexión, como otros males, con el diablo. En la obra, aparece una cabeza separada del cuerpo que se mantiene y habla gracias a la ciencia, que uno de los personajes describe así:

> «Creía que el rostro era una máscara atada a una especie de globo. Pero no lo era con exactitud. Tal vez se pareciera un poco a un hombre que llevaba una especie de turbante [...] en realidad, era una cabeza (el resto de una cabeza) a la que habían quitado la parte superior del cráneo y después... después... como si algo hubiera hervido y desbordado en su interior. Una enorme masa que sobresalía del interior de lo que quedaba del cráneo. Envuelta en una materia compuesta, pero muy delgada. Podía verse cómo se contraía [...] en realidad creía que la cosa estaba muerta... Tenía un aspecto verdoso, la boca abierta de par en par y completamente seca [...] Y pronto vi que no estaba flotando exactamente. Estaba sujetada sobre una especie de consola, de estante, de pedestal [...] no sé muy bien qué, y había cosas colgando de ella. Del cuello, quiero decir. Sí, tenía cuello y una especie de collar alrededor, pero nada debajo del collar: ni hombros ni cuerpo. Sólo aquellas cosas colgando [...] Comprendí que eran artificiales. Pequeños tubos, bulbos de goma y objetos pequeños de metal, también. No pude comprenderlo. Todos los tubos entraban en la pared»[93].

Los demonios, que en esta obra de teología-ficción se les caracteriza con una palabra nueva: «macrobio» (vida grande), quieren dirigir el mundo por medio de esta cabeza parlante. Otro personaje explica que en esta cabeza:

> «La corteza y los órganos vocales [...] son empleados por otra mente. Es probable que no haya oído hablar de los macrobios [...] organismos similares por encima del plano de la vida animal. Cuando digo "por encima" no estoy hablando en términos biológicos. La estructura del macrobio, por lo que sabemos, es de una sencillez extrema. Cuando digo que está por encima del plano animal, me refiero a que es más permanente, dispone de mayor energía y tiene más inteligencia [...] El macrobio es más inteligente que el hombre»[94].

[92] Ibíd., X 97-99, en ibíd.
[93] C. S. Lewis, *Esa horrible fuerza,* trad. E. Gandolfo (Encuentro, Madrid 1994) 238.
[94] Ibíd., 338-339.

Al final, por una serie de vicisitudes, la cabeza es destruida violentamente como en esta antigua y curiosa leyenda de san Alberto y santo Tomás.

En 1254, san Alberto fue nombrado provincial de la Orden en Alemania. Simultaneó los dos cargos, el de rector del Estudio General *(Studium generale)* y el de prior de la provincia Teutónica; trabajó en la curia romana (1256-1257) y, después, permaneció en Colonia hasta 1260, año en que fue nombrado obispo de Ratisbona, contra su parecer y el de la Orden.

Durante el tiempo que estuvo en Roma, para defender a las órdenes mendicantes, tuvo la oportunidad de enseñar en la curia pontificia. Pudo renunciar a la sede en 1262 y, después de predicar la cruzada del papa Urbano IV, la séptima, reanudó la enseñanza, primero en Würzburg y después en Colonia, en 1267. En 1274 asistió al concilio de Lyon, pero regresó a su universidad de Colonia donde permaneció hasta su muerte, ocurrida el 15 de noviembre de 1280.

Debe destacarse que en 1277 san Alberto, ya anciano y enfermo, viajó a París para defender las doctrinas de su discípulo santo Tomás incluidas en la condenación de aquel año de Esteban Tempier. Tanto la empresa de uno como la del otro dominico no fueron siempre bien comprendidas, incluso dentro de la misma Orden.

El profesor dominico belga Tomás de Cantimpré († h. 1270-1272), discípulo de san Alberto Magno en Colonia, hagiógrafo y estudioso de las ciencias naturales —autor de la enciclopedia titulada *La naturaleza de las cosas*[95]—, confesó que le había contado que se le había aparecido el demonio en forma de fraile para convencerle de que abandonara el estudio. San Alberto defendió siempre la tesis, que siguió también su discípulo Tomás, de que toda ciencia lleva a Dios. Sus biógrafos cuentan que era un hombre piadoso y que terminadas sus clases oraba con el salterio de David.

El conocido historiador francés Federico Ozanam (1813-1853), profesor en la Universidad de París y fundador de las Conferencias de San Vicente de Paúl —beatificado por Juan Pablo II el 22 de agosto de 1997—, escribió en sus *Estudios germánicos* que los elementos formadores del carácter alemán fueron cuatro: *Los nibelungos* —la epopeya alemana centrada en la avaricia y el poder, escrita hacia el año 1200 y basada en una antigua leyenda conocida ya en el siglo VI—; la novela caballeresca y religiosa en verso *Parsifal,* del poeta Wolfram von Eschenbach, también del siglo XII; los poemas amorosos y políticos del poeta Walter von der Vogelweide (ca. 1170-ca. 1230), amigo de Federico II; y las obras científicas y teológicas de san Alberto Magno[96].

[95] Cf. F. J. TALAVERA ESTESO, «Ciencia y predicación en el siglo XIII: el *Liber de natura rerum* de Tomás de Cantimpré»: *CTom* 104 (1977) 407-450.

[96] Cf. A. F. OZANAM, *Les germains avant le christianisme. Études germaniques pour servir a l'histoire des francs* (Jacques Lecoffre, París 1847).

Alberto de Colonia fue declarado santo y doctor de la Iglesia por Pío XI el 15 y 16 de diciembre de 1931 respectivamente. En cierta forma, se cambió el procedimiento para poder nombrarle «doctor», en el sentido eclesial. Para ser considerado doctor de la Iglesia se requieren tres condiciones, establecidas a mediados del siglo XVIII por el papa Benedicto XIV (1740-1758), el gran papa canonista: insigne santidad de vida, doctrina celestial eminente y declaración expresa del Papa. La eminencia de la doctrina no tiene el sentido de la que correspondería a un grado académico universitario o eclesiástico, sino que, por ser celestial, es la conferida por el carisma del Espíritu Santo. Por ello, es una doctrina que ilumina la fe y que contribuye al bien de la Iglesia. El prerrequisito de la santidad se cambió en esta ocasión porque no había sido posible reanudar el proceso de canonización iniciado en 1622 por falta de documentos. El procedimiento fue inverso. Porque su obra era la de un doctor de la Iglesia se le reconoció como santo. Después, al llamado «Doctor universal» por la extensión de su saber y por sus numerosas obras —es uno de los más fecundos escritores medievales— el papa Pío XII (1939-1958) lo declaró patrono de los científicos.

b) *Colonia y su catedral*

Cuando santo Tomás llegó a Colonia en julio de 1248, acompañando al maestro Alberto y al otro ayudante, Ulrico de Estrasburgo, se comenzó a construir su famosa y grandiosa catedral gótica. Habría que añadir: sólida y resistente, porque tras los bombardeos aéreos de la Segunda Guerra Mundial la ciudad quedó reducida casi a escombros, pero se salvó milagrosamente la catedral.

La catedral se erigió donde se había levantado primero una fortaleza romana y después una iglesia carolingia. Allí se encontraban depositados, en una rica arqueta románica de oro, los huesos de los Reyes Magos, que habían llegado a Colonia envueltos en una rica tela. Con la tecnología actual se ha podido datar que este tejido es del siglo IV y propio del que se utilizaba entonces en Constantinopla.

La catedral de Colonia se construyó para albergar estas reliquias, por ello, es la única del mundo cuyas dos torres más altas —de 160 metros— en lugar de culminar en una cruz lo hacen en una corona, en honor a estos primeros santos y adoradores gentiles.

Según la tradición, los restos mortales de los tres Reyes Magos fueron descubiertos por santa Helena (¿247?-327), la madre del emperador Constantino I el Grande, que los llevó a Constantinopla. Pocos años después, el obispo Eustorgio los trasladó a Milán. Cuando el emperador Federico I Barbarroja conquistó esta ciudad, su canciller Reinaldo de Dassel, artífice de los éxitos en Italia y que había sido nombrado arzobispo de Colonia, los trasladó a esta ciudad en 1164.

Colonia, ciudad, situada a la orilla izquierda del Rin, fundada por los romanos, fue uno de los principales centros comerciales y administrativos en la Edad Media. Era también un importante centro cristiano, como lo demostraban sus numerosas iglesias románicas. Debido a su gran número de iglesias, se la llamaba «santa». En una de ellas, la iglesia románica de San Andrés, en la cripta, se depositó el sepulcro de san Alberto Magno, en donde todavía continúa descansando su cuerpo.

Santo Tomás vivió durante cuatro años y medio (1248-1252) en esta ciudad imperial libre, que había sido fundada en el año 50, en tiempos del emperador Claudio como colonia de veteranos —de ahí su nombre—, y que tenía esta especial devoción a los Reyes Magos. Quizá, por ello, después el Aquinate dedicó, a estos primeros gentiles que reconocieron a Cristo, varios artículos en su *Suma teológica*. Se lee, en ella, que:

> «La manifestación del nacimiento de Cristo fue una anticipación de la revelación plena que vendría luego. Y como en la segunda manifestación la gracia de Cristo fue anunciada por el propio Cristo y sus apóstoles, primero a los judíos y luego a los gentiles, así también se acercaron a Cristo en primer lugar los pastores, que eran las primicias de los judíos, como los que vivían más cerca; y luego vinieron de lejos los Magos, que fueron "las primicias de los gentiles" (SAN AGUSTÍN, *Serm.* 200 c.1)»[97].

Esta primacía, afirma también santo Tomás, revelando tal vez su especial devoción a los Magos adquirida en su juventud en Colonia, lo fue también en santidad.

> «Los Magos son las "primicias de las naciones", que creen en Cristo, en medio de las cuales apareció, como en un presagio, la fe y la devoción de las gentes que vienen a Cristo de lejos. Y por eso, como la devoción y la fe de las gentes está exenta de error por la inspiración del Espíritu Santo, así también es preciso creer que los Magos, inspirados por el Espíritu Santo, manifestaron sabiamente su reverencia a Cristo»[98].

Respecto a la estrella, que, según la Escritura, los Reyes Magos vieron en Oriente, que los precedía y que se paró en el sitio donde estaba el recién nacido rey de lo judíos, comenta santo Tomás:

> «Como la demostración silogística ha de partir de principios evidentes para aquel a quien se dirige la demostración, lo mismo la manifestación que se hace por señales debe hacerse por las que son familiares a aquellos a quienes se ordena. Es bien sabido que a los justos les es familiar y habitual el ser instruidos por el instinto interior del Espíritu Santo, a saber, por el espíritu de profecía, sin la intervención de signos sensibles. Otros, dados a las cosas corporales, son conducidos por estas realidades sensibles. Los judíos estaban acostumbrados a recibir las comunicaciones divinas por intermedio de los ángeles, por medio de los cuales habían recibido la ley, según el dicho: "Recibisteis la ley por medio de los ángeles" (Hch 7,53). Pero los gentiles, y más los astrólogos, estaban hechos a contemplar el curso de las estrellas. Por esto a Simeón

[97] *STh.* III, q.36 a.3 ad 1.
[98] Ibíd., a.8 in c.

> y a Ana, como a justos, se revela el nacimiento de Cristo por el instinto interior del Espíritu Santo [...] a los pastores y a los Magos, como gente dada a las cosas corporales, se les manifiesta el nacimiento de Cristo por apariciones visibles. Y porque el nacimiento no era puramente terrenal, sino en cierto modo celestial, por eso a unos y otros se revela el nacimiento con señales del cielo. Como dice san Agustín: "Los ángeles moran en los cielos, las estrellas son el ornamento de los mismos; a unos y otras cuentan los cielos la gloria de Dios (*Serm.* 204)". Con mucha razón a los pastores, como judíos que eran, entre los cuales eran frecuentes las apariciones angélicas, se revela por medio de los ángeles el nacimiento de Cristo; pero a los Magos, hechos a la contemplación del cielo, se les manifiesta por la señal de la estrella»[99].

Precisa también santo Tomás que «no fue una de las estrellas del cielo», sino una estrella milagrosa o un fenómeno luminoso en forma de estrella. Aduce varias razones:

> «Primera, porque ninguna otra estrella sigue esa dirección, moviéndose del septentrión al mediodía (desde el norte hacia el sur). Judea se halla al sur de Persia, de donde los Magos habrían venido».

Además, la estrella fue de Jerusalén a Belén, que está al sur de la ciudad santa, e incluso se mantuvo fija delante de la casa del Niño. Los otros motivos aducidos por el Aquinate son los siguientes:

> «Segundo, por el tiempo de su aparición, pues no apareció sólo de noche, sino en pleno día, lo que no sucede con ninguna estrella, ni aun con la luna. Tercero, porque a veces se dejaba ver, a veces se ocultaba, pues cuando entraron en Jerusalén se ocultó, para mostrarse luego que se alejaron de Herodes. Cuarto, porque no tenía movimiento continuo, antes bien caminaba cuando convenía que caminasen los Magos y se detenía cuando ellos debían detenerse, como la columna de nube del desierto. Quinto, porque mostró el sitio del parto de la Virgen, no quedándose arriba, sino bajando abajo [...] En suma, que esta estrella parece un poder invisible transformado en la apariencia de estrella»[100].

Los artículos que dedica santo Tomás a los Magos revelan la importancia que les daba y es difícil no adivinar en ellos su devoción, que puede entenderse conexionada con su profunda vivencia eucarística. Advierte, por ejemplo, que los Magos: «Vieron a un hombre, pero adoraron a Dios, y le ofrecieron regalos conformes con la dignidad de Cristo»[101]. Reconocieron en el Niño al verdadero Hijo de Dios por la fe. En cambio, no la tenían los judíos de Jerusalén, que aunque les indicaron el lugar del nacimiento, simplemente «respondieron y se quedaron»[102]. También santo Tomás, que tanto veneró y escribió sobre la Eucaristía, veía, al igual que todos los cristianos, con los ojos de la fe, bajo las especies de pan y vino al unigénito de Dios y cómo los Magos se postran y le tributan adoración.

[99] Ibíd., a.5 in c.
[100] Ibíd., a.7 in c.
[101] Ibíd., a.8 ad 4.
[102] Ibíd., a.8 ad 3.

Probablemente santo Tomás asistió a la ceremonia de inicio de los trabajos de construcción de la catedral, que estuvo bajo la dirección del maestro Gerardo, a quien sucedió el maestro Arnaldo y después Juan, hijo de Gerardo. La colocación de la primera piedra de la catedral estuvo a cargo del arzobispo el 14 de agosto de 1248, y fue un acto al que toda la ciudad le dio gran importancia. Se sabe que los asistentes a la ceremonia fueron los obispos de Colonia, Münster, Osnabrück, Minden, Liege y Utrech, los abades, los responsables de la diócesis, y buena parte del clero y de los religiosos.

c) *Retrato físico, espiritual y doctrinal*

El curso, como era habitual en las universidades, comenzó el 14 de septiembre, festividad de la exaltación de la Santa Cruz. Santo Tomás asistió a las lecciones del maestro Alberto sobre *Los nombres divinos,* de Dionisio Areopagita, obra profundamente neoplatónica y que le dejará una gran huella. También asistió a las clases sobre la *Ética a Nicómaco,* de Aristóteles, aunque no tenía obligación de hacerlo por haber terminado ya la Filosofía.

A este curso de 1248-1249 pertenece el manuscrito de Nápoles, que es una «reportación» o transcripción escrita de las lecciones de san Alberto sobre *Los nombres divinos.* Se publicó al principio como obra de Santo Tomás con el título *De pulchrum (Lo bello).* Hoy, con el de *Cuestiones de fray Alberto sobre el libro de Los nombres divinos,* de Dionisio Areopagita *(In librum de Divinis nominibus Dionysii Areopagitae quaestiones fratris Alberti, quas collegit frater Thomas de Aquino).* Existe también otro manuscrito, aunque no es el original del Aquinate, con notas sobre los cursos de ética de su maestro. La reportación se titula: *Cuestiones de fray Alberto sobre los libros de Ética recogidas por el hermano Tomás de Aquino (Quaestiones fratris Alberti super librum Ethicorum quas collegit frater Thomas de Aquino).*

Guillermo de Tocco cuenta en su *Historia de santo Tomás* que, en esta época de intensa formación, el Aquinate comenzó a ser «más silencioso, más asiduo en el estudio y más devoto en la oración»[103]. Unos quince años después, en 1264, santo Tomás escribió esta oración, que recitaba con frecuencia antes de dictar, escribir o predicar:

> «Creador inefable, que de los tesoros de tu sabiduría formaste las tres jerarquías de los ángeles, las colocaste sobre el cielo con un orden admirable, y dispusiste con tanta elegancia las partes del universo. Tú, a quien se llama verdadera fuente de luz y de sabiduría y principio supereminente: dígnate infundir en las tinieblas de mi inteligencia un rayo de tu claridad, que remueva la doble tiniebla en que nací, la del pecado y la de la ignorancia.
>
> Tú, que haces elocuente la lengua de los niños, ilustra mi lengua e infunde en mis labios la gracia de tu bendición.

[103] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* en A. FERRUA, OP (ed.), *S. Thomae Aquinatis fontes praecipuae* (Edizioni Domenicane, Alba 1968) 44.

> Dame agudeza para entender, capacidad para retener, orden y facilidad para aprender, sutileza para interpretar, gracia copiosa para expresarme.
>
> Instruye el comienzo, dirige el progreso, corona el término: Tú que eres Dios y hombre verdadero, que vives y reinas por los siglos de los siglos. Amén»[104].

Tocco afirma que, por esta actitud taciturna, sus condiscípulos y los hermanos de la Orden le empezaron a llamar el «buey mudo de Sicilia». Siempre se ha comentado que probablemente no lo hacían como censura o por burla, sino en sentido afectuoso. Es muy creíble este apodo porque fray Tomás, como indica Tocco:

> «Era grande de cuerpo, de estatura alta y recta que respondía a la rectitud de su alma. Era rubio como el trigo, indicio de su temperamento bien equilibrado. Tenía una gran cabeza como lo exigían los órganos perfectos que necesitaban de las facultades sensibles al servicio de la razón. El cabello un poco escaso»[105].

Este retrato físico no implica que fuera grueso, sino de contextura recia y proporcionada. Según una narración transmitida por tradición:

> «La madre de fray Reginaldo de Piperno, su secretario (en años posteriores), cuenta que cuando Tomás pasaba por el campo, la gente que se encontraba ocupada trabajando las tierras, abandonaba sus tareas y se precipitaba a su encuentro, admirando la estatura imponente de su cuerpo y la belleza de sus trazos humanos. Se acercaban a él más por su belleza que por su santidad o su noble origen»[106].

En esta época de estudiante universitario en Colonia se empezaron a notar las extraordinarias dotes intelectuales de santo Tomás. Lo confirma otro relato de Tocco, que también se encuentra en la biografía de Gui[107].

Escuchando las lecciones de san Alberto Magno, un condiscípulo, creyendo que el Aquinate no podía haber entendido una complicada lección del maestro sobre un capítulo de *Los nombres divinos,* se ofreció para explicársela. Sin embargo, llegó un momento en que comenzó a confundirse y no pudo continuar. Santo Tomás, con toda naturalidad, continuó exponiendo el tema, añadiendo cosas que san Alberto no había dicho y que aclaraban perfectamente sus tesis. Finalmente le rogó que no se lo dijese a nadie. Naturalmente el compañero

[104] «Creador ineffabilis, qui de thesauris sapientiae tuae tres angelorum hierarchias designante, et eas super coelorum empyreum miro ordine collocasti, atque universi partes elegantissime disposuisti; Tu inquam, qui verus fons luminis et sapientiae diceris, atque superminens principium, infundere digneris super intellectus mei tenebras tuae radium claritatis, duplices, in quipus natus sum, a me removens tenebras, peccatum scilicet meis gratiam traer bnedictionis infundas. Da mihi intelliegndi acumen, retinendi capacitatem, addiscendi modum et facilitatem, interpretando subtilitatem, loquendi gratiam copiosam. Ingresssum intrusa, progresssum dirigas, egressum compleas; Tu que es verus Deus et homo, qui vivis et regnas in saecula saeculorum. Amen», SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Piae preces,* en R. T. CALDERA – C. A. CASANOVA (eds.), *Oraciones de santo Tomás de Aquino* (Editorial Ex Libris, Caracas 1997) 42-43.

[105] GUILLERMO TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c., 84.

[106] M. H. LAURENT, «Un légendier dominicain peu connu»: *Analecta Bollandiana* 58 (1940) 43.

[107] BERNARDO GUIDONIS, *Legenda sancti Thomae Aquinatis,* en A. FERRUA, OP, *S. Thomae Aquinatis fontes praecipuae* (Edizioni Domenicane, Alba 1968) 139-140.

se lo contó a un profesor, el maestro de estudiantes. Éste, escondido, pudo escuchar del mismo Tomás la repetición de la explicación, que le había vuelto a pedir el estudiante. También al profesor le faltó tiempo para referirlo todo al maestro Alberto[108].

Añade Tocco que días después san Alberto estaba explicando una cuestión muy difícil, quizás de la *Ética* de Aristóteles. El Aquinate tomaba muchas notas. Una de ellas se le cayó, sin que él lo advirtiera, delante de su celda. El maestro de estudiantes la encontró. Al leerla se maravilló de la claridad y precisión del resumen. La entregó al maestro Alberto, que quedó muy impresionado de la inteligencia de su alumno. Le dijo, entonces, que mandara a fray Tomás la preparación de un difícil tema para un próximo acto académico solemne. Así lo hizo. El estudiante napolitano se resistió por humildad, pero no tuvo más remedio que aceptar por obediencia. El ejercicio consistía en que un ponente hacía la defensa de una tesis. Los profesores y los alumnos le podían impugnar.

El día de la exposición, santo Tomás no sólo lo hizo con una claridad y competencia que dejó asombrados a todos, sino que, además, expuso una doctrina propia. San Alberto, para poner a prueba el calibre de su inteligencia, le replicaba en contra. Sin embargo, fray Tomás deshacía todos los argumentos y los resolvía satisfactoriamente. El maestro Alberto le dijo: «Fray Tomás no parece usted un estudiante que contesta, sino un maestro que define y determina». Tomás se disculpó, con estas palabras: «Dispense, maestro, pero no veo otra manera de resolver la cuestión»[109].

El maestro, para poner a prueba su capacidad intelectiva, le objetó con cuatro argumentos y le dijo finalmente: «Responda ahora con sus distinciones al problema». Las objeciones parecían decisivas. Todos creían que fray Tomás ya no podría continuar respondiendo. No fue así. Resolvió el problema con claridad, serenidad y humildad. San Alberto Magno dijo entonces:

> «Escuchadme bien todos. Nosotros llamamos a éste "buey mudo", pero él dará tales mugidos con su doctrina, que resonarán en el mundo entero»[110].

Palabras que han resultado proféticas. Desde su muerte ha sido reconocido como uno de los grandes genios de la cultura universal; y todos los papas han recomendado sus doctrinas, no sólo porque son las que mejor expresan el mensaje cristiano, sino también por su valor científico o racional.

Santo Tomás fue canonizado por Juan XXII (1316-1334), el 18 de julio de 1323. El papa Pío V le declaró doctor de la Iglesia el 11 de abril de 1567. A partir de su muerte ya fue llamado «Doctor communis». Desde el siglo XV, también se le llamó «Doctor angelicus». El 4 de agosto de 1880 fue proclamado patrono de los estudios por León XIII (1878-1903).

108 GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino*, o.c., 45.
109 Ibíd., 45-46.
110 Ibíd., 46.

El papa Pío XI (1922-1939) publicó en 1923 —sexto centenario de su canonización—, la encíclica *Studiorum ducem,* donde le nombra oficialmente «Doctor communis» y «Doctor angelicus». En esta encíclica dedicada directa e íntegramente a santo Tomás se dice:

> «Puesto que la verdadera ciencia y la piedad, que de todas las virtudes es compañera, están unidas admirablemente entre sí, y siendo Dios la misma verdad y bondad, no bastaría ciertamente [...] que los sagrados ministros estén bien instruidos en el conocimiento de las cosas, sino estuviesen también dotados en abundancia de las correspondientes virtudes. Ahora bien; esta unión de la doctrina con la piedad, de la erudición con la virtud, de la verdad con la caridad, fue verdaderamente singular en el "Doctor angélico", al cual se le atribuyó el distintivo del Sol, porque al paso que da a los entendimientos la luz de la ciencia, enciende las voluntades con la llama de la virtud»[111].

Con ocasión del VII centenario de su muerte, en 1974, Pablo VI (1963-1978) publicó la carta *Lumen Ecclesiae.* Se afirma en ella que:

> «La figura del Aquinate desborda el contexto histórico y cultural en que se movió, situándose en un plano de orden doctrinal que trasciende las épocas históricas transcurridas desde el siglo XIII hasta nuestros días. Durante esos siglos la Iglesia ha reconocido la importancia y el valor perenne de la doctrina tomista, especialmente en algunos momentos señalados, como en los concilios ecuménicos de Florencia, de Trento y Vaticano I, con ocasión de la promulgación del *Código de derecho canónico,* y en el concilio Vaticano II»[112].

Pablo VI declara en este documento, además, que «puede llamársele con todo derecho "apóstol de la verdad"»[113]. Y añade, como algo que deriva de su entrega a la verdad y de su proceder libre e independiente:

> «Pero hay otro aspecto, que quizás manifiesta mejor su talante intelectual y su personalidad: la libertad suprema con que se acerca a todos los autores, sin comprometerse con ninguna afirmación de autoridad terrena. Esta libertad e independencia intelectual en el campo filosófico constituye su verdadera grandeza como pensador [...] Gracias a esta independencia intelectual —que lo asemeja a los que utilizan los métodos rigurosos de las ciencias positivas—, el Aquinate fue capaz [...] de elaborar una gnoseología y una ontología que son una obra maestra de objetividad»[114].

El 13 de septiembre de 1980, Juan Pablo II (1978-2005) le proclamó «Doctor humanitatis» («Doctor de la humanidad»), porque comprendió profundamente al hombre y que su doctrina es la que necesita todo ser humano por dar luz a la inteligencia y calor a su voluntad. Santo Tomás, «Doctor de la humanidad», enseñó que la mayor grandeza del hombre es la voluntad de servir a la verdad con amor.

En 1998, en su encíclica dedicada a la filosofía, *Fides et ratio,* Juan Pablo II declaró que el sistema de santo Tomás «alcanzó "cotas que la inteligencia humana jamás podría haber pensado"» (FR 44) y que

111 PÍO XI, Enc. *Studiorum ducem* (29-6-1923) n.1: *AAS* 15 (1923) 323s.
112 PABLO VI, Enc. *Lumen Ecclesiae* (20-11-1974) n.14: *AAS* 66 (1974) 687.
113 Ibíd., n.10: ibíd., 683.
114 Ibíd., n.11: ibíd., 683-684.

es «la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás» (FR 78). También que posee un «valor incomparable» (FR 57) y es una «novedad perenne».

En muchos de los documentos posteriores de la Iglesia se ha continuado reconociendo y asumiendo la autoridad doctrinal de santo Tomás. Por ejemplo, en la encíclica *Salvados en la esperanza,* de Benedicto XVI, para explicar una definición de la fe de san Pablo —«La fe es la sustancia de las cosas que esperamos y prueba de las que no se ven» (Heb 11,1)—, que es la parte central y nuclear del texto pontificio sobre la esperanza, acude al artículo de la *Suma teológica* de santo Tomás, dedicado íntegramente a comentar dicho pasaje escriturístico. Benedicto XVI cita el texto[115] y lo glosa del modo siguiente:

> «Tomás de Aquino, usando la terminología de la tradición filosófica en la que se hallaba, explica esto de la siguiente manera: la fe es un *habitus,* es decir, una constante disposición del ánimo, gracias a la cual comienza en nosotros la vida eterna y la razón se siente inclinada a aceptar lo que ella misma no ve. Así pues, el concepto de "sustancia" queda modificado en el sentido de que por la fe, de manera incipiente, podríamos decir "en germen" —por tanto según la "sustancia"— ya están presentes en nosotros las realidades que se esperan: el todo, la vida verdadera. Y precisamente porque la realidad misma ya está presente, esta presencia de lo que vendrá genera también certeza: esta "realidad" que ha de venir no es visible aún en el mundo externo (no "aparece"), pero debido a que, como realidad inicial y dinámica, la llevamos dentro de nosotros, nace ya ahora una cierta percepción de la misma» (SS 7).

También hay otro conocido relato de esta época de santo Tomás en Colonia. Un día estaban los jóvenes estudiantes en un descanso entre las clases. Un compañero quiso gastar una obra a fray Tomás, que estaba como ausente ordenando en su mente las ideas que le habían comunicado en la última clase. El bromista se asomó a la ventana y desde allí le gritó: «Fray Tomás, mira: un buey que vuela». Como despertando de un sueño, el fraile estudiante se acercó a la ventana, provocando las risas de todos los demás. Sin embargo, con toda serenidad les dijo: «No tenéis por qué reíros; porque yo pienso que es más fácil que vuele un buey, que no el que un religioso mienta».

Esta anécdota, que tiene sólo la categoría de leyenda —de narración transmitida por tradición, pero sin prueba histórica— muestra, por una parte, que santo Tomás no era tan ingenuo como creían los demás, por su falta de malicia; y, por otra, que ya desde muy joven rechazaba toda justificación de la mentira.

Se dice que alguien miente cuando dice algo sabiendo que no es verdad con la intención de que sea creído. Santo Tomás indicó que hay tres elementos en la mentira: «Enunciado de algo falso, voluntad de decir tal falsedad e intención de engañar».

[115] *STh.* II-II q.4 a.1 in c.

La falta de adecuación entre la palabra y el pensamiento del que habla es la: «falsedad material, por el dicho falso». No es todavía un mal moral porque puede ser debida a un error involuntario. No habría entonces propiamente mentira, sino equivocación. El deseo de pervertir del orden natural de las palabras, que son expresiones de los propios pensamientos, es la "falsedad formal, porque se dice con voluntad consciente". En ella está el mal moral de la mentira.

Para que exista la razón formal de mentira no es necesario, sin embargo, que se dé la intención expresa de engañar a otro. La intención de engañar es un efecto de la mentira, es la «falsedad efectiva, por la «intención de engañar». No es constitutivo esencial de la mentira el que se quiera engañar explícitamente, ni que ésta tenga éxito, que el otro quede engañado. La mentira formalmente es la misma falsedad.

> «Es la falsedad formal o la voluntad de enunciar algo falso, la que propiamente constituye la mentira. De ahí la etimología de la palabra mentira: mentira es lo que se dice "contra la mente"».

De las dos intenciones desordenadas que se dan en la mentira, la que la constituye formalmente es la de «expresar algo falso». La intención de engañar, que se desprende de la mentira, es accidental, y como toda intención puede agravar o atenuar la culpabilidad, pero no modificar la maldad de la mentira internamente.

La intención «de engañar a otro como consecuencia de tal falsedad», por ser el fin del agente y no el del acto, no es esencial a la mentira. Por eso, las mentiras jocosas, en las que no hay intención de ser creído sino la de divertir, son mentiras.

Tampoco importa, en este sentido, que lo dicho sea verdadero o falso para que pueda calificarse de mentira. Lo que constituye formalmente a la mentira es la primera intención, la que produce la disonancia de las palabras con el entendimiento. La mentira es la no adecuación de las palabras con la mente, con lo pensado. Como consecuencia:

> «Si uno dice una falsedad formal con intención y conciencia de mentir, aunque en sí sea verdad, tal acto, desde el punto de vista de la voluntad y de la moralidad, contiene en sí mismo falsedad y sólo ocasionalmente la verdad. Pertenece, por tanto, a la especie de mentira».

Si en la época del Aquinate, en la que todos creían que la Tierra era inmóvil y el centro del universo, alguien sostenía que no lo era, aunque sea realmente verdad, había dicho una mentira. Había afirmado lo contrario de lo que pensaba. Por esta falsedad formal había mentira en sus palabras. En cambio, en el caso opuesto:

> «Si uno expresa algo falso, pero creyendo que es verdad, es una falsedad material, no formal, porque no es proferida con intención. No alcanza, pues, la razón formal de mentira».

Si otra persona hubiera afirmado que la Tierra permanecía inmóvil en el centro del mundo, aunque estuviera en el error, no habría mentido.

También, curiosamente, nota santo Tomás que no hay mentira cuando sólo se da la segunda intención, la de engañar, pero sin la primera, la disconformidad del pensamiento con las palabras. «Querer engañar a otro haciéndole creer lo que es falso, no es propiamente mentira, sino cierta consecuencia de la misma»[116]. Sería el caso en el que, conociendo la desconfianza del otro, se afirma la verdad para engañarle, ya que se sabe que la tomará por falsa. No hay mentira, pero sí su consecuencia, el engaño. Se comprende porque: «El deseo de engañar es consecuencia del acto de mentir, al margen de la esencia de ésta; lo mismo que el efecto no es de la esencia de su causa»[117].

No debe mentirse nunca porque la mentira es intrínsecamente mala. Nunca se puede hacer el mal. La mentira no es mala únicamente porque esté prohibida, sino por su propia esencia. La mentira, por pequeña que sea, quebranta el orden natural de la palabra, como expresión de la idea y esto es intrínsecamente malo.

> «La mentira es mala por naturaleza, porque es un acto que recae sobre materia indebida; pues siendo las palabras signos naturales de las ideas, es antinatural y fuera del orden debido el significar por una palabra o gesto lo que no se tiene en el pensamiento»[118].

Las clases de mentira se explican no por diferencias en la misma mentira, que siempre es mala, sino por la intención que le añade el sujeto. Indica santo Tomás que:

> «Puede dividirse la mentira por el carácter que tiene de culpa más o menos grave según las circunstancias y el propósito intentado al decirla. Si se profiere con el deseo de dañar a otro, se agrava su culpabilidad. Tal es la mentira llamada perniciosa. En cambio, es menos grave cuando se ordena a conseguir algún bien, ya sea un bien deleitable y entonces se da la mentira jocosa; ya sea un bien útil, para ayudar a otro o para evitar algún peligro, lo que puede conseguirlo la mentira oficiosa»[119].

El carácter intrínsecamente malo de las tres clases de mentiras es el mismo en cuanto a su objeto y también en cuanto a la intención añadida. Sin embargo, con respecto a la mentira oficiosa, cuya intención es un bien, parece que sea moral, tal como se intenta probar en la siguiente objeción:

> «Se debe escoger el mal menor para evitar una mal mayor, como el médico amputa un brazo para que no enferme todo el cuerpo. Ahora bien, hacer creer a uno algo falso es un mal menor que el homicidio. Luego es lícita la mentira para evitar que alguien cometa un homicidio y para salvar al otro de la muerte»[120].

[116] Ibíd., q.110 a.1 in c.
[117] Ibíd., a.1 ad 3.
[118] Ibíd., a.3 in c.
[119] Ibíd., a.2 in c.
[120] Ibíd., a.3 ob 4.

La respuesta de santo Tomás es que la objeción no es pertinente a la ilicitud de la mentira porque no es lícito jamás elegir un mal menor para evitar otro mayor. Nunca hay que intentar o inducir al mal.

> «La mentira no sólo es pecado por el daño que causa al prójimo, sino por el desorden que implica en sí misma. Pero no se debe usar de un medio ilícito para defender los intereses del prójimo [...] Por lo tanto, no es lícito mentir para evitar cualquier perjuicio a otro. Se puede no obstante, ocultar prudentemente la verdad disimulándola»[121].

No puede decirse nunca una mentira bajo ningún pretexto. Lo malo de suyo no puede hacerse jamás, independientemente del beneficio o daño que le siga, y toda mentira es en sí misma e intrínsecamente mala. Ninguna circunstancia permite justificar su intrínseca maldad. Mentir es ir contra la naturaleza de la comunicación humana, querida por Dios. Por pervertir el orden natural del lenguaje, establecido por el mismo Dios, la mentira va contra Dios. Lo malo de suyo no puede hacerse jamás, cualquiera que sea el beneficio que pueda obtenerse o el daño que se pudiera alejar[122].

4. Inicio de la docencia

En la Universidad de Colonia, santo Tomás no solamente fue estudiante, sino que, como se indica en la mayoría de sus biografías, también se inició como profesor. Fue lector de la Sagrada Escritura, lo que se denominaba «bachiller bíblico». Con toda probabilidad fue inmediatamente después de que san Alberto hubiese descubierto su extraordinaria inteligencia y excelente preparación.

La función del «cursor» o «bachiller», que tenía una duración de dos años, era la de comentar el texto bíblico en sentido literal. Santo Tomás lo hizo con Jeremías, Lamentaciones y parte de Isaías. Su explicación se encuentra en sus obras: *Exposición al profeta Jeremías (In Ieremiam Prophetam expositio); Exposición a los Trenos del profeta Jeremías (In Threnos Ieremiae Prophetae expositio)* y *Exposición al profeta Isaías (In Isaiam Prophetam expositio)*. De esta última, se conserva además el comentario autógrafo del autor.

Si esta hipotésis es cierta, estos escritos no pertenecerían a su primera época de profesor en París, tal como se decía, e igualmente su discurso de apertura como bachiller bíblico. El llamado «principio» de bachiller, cuyo texto conservado lleva por título *Recomendación y división de la Sagrada Escritura (De commendations et partitione Sacrae Scripturae)*, lo

[121] Ibíd., a.3 ad 4.
[122] Desde estos principios no sería nunca lícita la denominada «restricción mental». En un enunciado ambiguo, interpretable de dos modos diferentes, si quien lo utiliza le da un sentido distinto al más patente y usual, por una causa justa y proporcionada, realiza una restricción mental. En la restricción mental, independientemente de la intención y de las circunstancias, las palabras dejan de significar lo pensado por quien las dice.

habría pronunciado en Colonia a mediados de septiembre o primeros de octubre de 1250. No obstante, en el códice conservado del convento dominico de Santa María Novella de Florencia, antes de reproducir el texto, se dice que la exposición fue en París[123].

En esta exposición santo Tomás comenta un pasaje del profeta Baruch —«Este es el libro de los preceptos de Dios y la ley que subsiste eternamente» (Bar 4,1)—. Comienza, en una primera parte, indicando las razones por las que se debe elogiar de la Sagrada Escritura su autoridad, su verdad y su utilidad. En una segunda parte, presenta una división general de la Escritura: ley preceptiva (Antiguo Testamento) y ley de la gracia (Nuevo Testamento). La primera comprende: la Ley; los profetas y los libros históricos. La segunda: los Evangelios, que presentan el origen de la gracia; las epístolas de san Pablo, que tratan de la virtud e de la gracia; los restantes libros que muestran la acción de la gracia —los Hechos de los Apóstoles, en la Iglesia apostólica; las epístolas canónicas, en su desarrollo; el Apocalipsis, en la escatología—. Debe notarse que ya desde el principio de su magisterio el Aquinate insiste en el tema de la gracia.

a) *Sentidos de la Sagrada Escritura*

Quizá estos comentarios teológicos de su juventud le confirmaron el principio hermenéutico, después defendido en la *Suma teológica,* de que el sentido literal es el fundamento de las interpretaciones alegóricas. Al tratar el tema del paraíso terrenal, por ejemplo, declara:

> «Lo que la Escritura cuenta del paraíso, lo hace como narración histórica. Aquellas cosas que la Escritura nos transmite de esta forma, hay que admitir un fundamento histórico real, al que se le pueden añadir comentarios espirituales»[124].

Ya al principio de la *Suma,* y siguiendo a san Agustín, admite la pluralidad de sentidos objetivos de la Sagrada Escritura y lo justifica con la siguiente argumentación:

> «El autor de la Sagrada Escritura es Dios, el cual puede no sólo acomodar las palabras a lo que quiere decir, que esto pueden hacerlo los hombres, sino también las cosas mismas. Por tanto, así como en todas las ciencias la palabra significa alguna cosa, lo propio de esta ciencia es que las cosas significadas por las palabras signifiquen algo a su vez. Así, pues, la primera acepción en que se toma la palabra, que es la de significar alguna cosa, pertenece al primer sentido, llamado histórico o literal, y lo que a su vez, significa la cosa expresada por la palabra llámase sentido espiritual, que se apoya en el literal y lo supone».

Teniendo en cuenta los distintos tipos de exégesis de los Padres de la Iglesia y de autores medievales, santo Tomás subdivide el sentido

[123] Cf. R. A. VERARDO, «Introductio Principia Fratris Thomae», SANTO TOMÁS de AQUINO, *Opuscula theologica,* I, ed. R. Verardo (Marietti, Turín-Roma ²1975).
[124] *STh.* I q.102 a.1 in c.

espiritual en: alegórico, «en cuanto el contenido de la antigua Ley es figura de lo que contiene la nueva»; moral o tropológico, «en cuanto que lo cumplido en Cristo o en lo que a Cristo representa es signo de lo que nosotros debemos hacer», anagógico, «en cuanto significa lo que hay en la gloria»[125].

Precisa esta división de los sentidos, y el principio en el que se basa, con tres advertencias. Primera:

> «Nada de esto engendra confusión en la Sagrada Escritura, ya que todos los sentidos se apoyan en el literal [...] no por esto se desperdicia cosa alguna de la Sagrada Escritura, porque nada de lo necesario para la fe hay en el sentido espiritual, que no se consigne en alguna parte claramente en sentido literal»[126].

Segunda: su clasificación compendia otras. Así, respecto a los cuatro sentidos, «histórico, etiológico, anagógico y alegórico»[127], enumerados por san Agustín, en *Sobre la utilidad de creer,* nota que:

> «De ellos, tres, el histórico, etiológico y anagógico, pertenecen al sentido literal; pues, como el mismo san Agustín explica, entiéndese por historia cuando sencillamente se enuncia alguna cosa, por etiología, cuando se asigna la causa de lo que se dice, por ejemplo, cuando el Señor manifestó el motivo por que Moisés concedió licencia a los judíos para repudiar a sus esposas, que fue la dureza de sus corazones; y hay analogía cuando se explica cómo la verdad de un texto no se opone a la de otro. El otro sentido agustiniano, esto es, el alegórico, equivale a los tres sentidos espirituales. Algo parecido hizo también Hugo de san Víctor, que en el libro tercero de sus Sentencias, pone solamente tres sentidos: el histórico, el alegórico y el tropológico, porque en el alegórico se incluye el anagógico»[128].

Tercera: parece que queda otro sentido, el metafórico, o tal como lo denomina Hugo de San Víctor el «tropológico». Este sentido figurado o «parabólico», figurado con la expresión de santo Tomás, es entonces el literal de la palabra, que es que le ha dado el Espíritu Santo.

> «El sentido parabólico está contenido en el literal, porque las palabras pueden tener un significado propio y otro figurado, y en este caso, el sentido literal no es la figura, sino lo figurado; y así, cuando la Sagrada Escritura habla del brazo de Dios, el sentido literal no es que Dios tenga semejante miembro corpóreo, sino lo que este miembro significa, o sea la potencia operativa»[129].

b) *El peligro de la vanagloria*

Aunque, a pesar de todos los obstáculos que le habían puesto sus familiares, había conseguido ser dominico, santo Tomás no había roto completamente con su familia. Durante toda su vida siempre mantu-

[125] Ibíd., q.1, a.10 in c.
[126] Ibíd., a.10 ad 1.
[127] SAN AGUSTÍN, *Util. cred.* III 5, en OCSA IV (1975) 716.
[128] *STh.* I q.1 a.10 ad 2. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei,* lib. I p.I c.4: PL 176,184.
[129] Ibíd., a.10 ad 3.

vo relaciones con todos sus familiares. En el proceso de canonización, Bartolomé de Capua declaró que, cuando se enteró de la muerte de su hermano Reginaldo, que, con los demás, había intervenido en su secuestro, le apenó mucho[130]. Después de su excomunión y deposición por el concilio de Lyon, Federico II fue objeto de una conspiración en Capaccio, en 1246, en la que estuvo involucrado Reginaldo. Como fracasó, fue ejecutado[131].

Casi al mismo tiempo, según cuenta Tomás de Cantimpré, el papa Inocencio IV (1243-1254) le ofreció ser abad en Montecassino. Esteban II, el actual abad, había fallecido y probablemente la familia Aquino había intervenido para que se le hiciera este ofrecimiento. Les convenía, en aquel momento, en 1248, cuando estaba declinando el poder del emperador. La oferta era también ventajosa para el Aquinate, que quedaba promovido a un alto cargo eclesiástico, y se le permitía, además, continuar siendo dominico. Fray Tomás no aceptó este beneficio, que le honraba enormemente[132].

Contó también Bartolomé de Capua en el proceso de canonización que santo Tomás, en aquellos días, rezaba no sólo para la salvación del alma de su hermano, torturado y llevado a la muerte por el emperador, que a su vez murió en 1250, sino también para que él pudiese permanecer fiel a su vocación dominicana y conservase la humildad para renunciar a toda dignidad eclesiástica. Añadió, finalmente, que Dios le escuchó en estas dos peticiones[133]. Años después confesaba el Aquinate a fray Reginaldo de Piperno: «Doy gracias a Dios porque de mi saber, de mi cátedra, de ninguna de mis actuaciones escolares, nunca he sentido ningún movimiento de vanagloria»[134].

Sobre la génesis de este vicio espiritual de la vanagloria, escribió después santo Tomás que:

> «El bien del hombre es triple. Ante todo tenemos el bien del alma, que, mediante la sola aprehensión, se nos presenta bajo la formalidad de apetecible; ese bien es la excelencia de alabanza y honor que desordenadamente trata de alcanzar la "vanagloria". Después viene el bien del cuerpo, que se ordena a la conservación del individuo, como la comida y bebida, cosa que desordenadamente persigue la "gula", o a la conservación de la especie, como la unión sexual, al cual se dirige la "lujuria". El tercero es un bien exterior, por ejemplo, las riquezas; a ello se ordena la "avaricia"»[135].

[130] *Processus canonizationis sancti Thomae Aquinatis, Neapoli,* en A. Ferrua (ed.), *S. Thomae Aquinatis fontes praecipuae* (Edizioni Domenicane, Alba 1968): 317: LXXVI, Bartolomé de Capua.

[131] En esta misma época murió el fraile dominico san Pedro Mártir o san Pedro de Verona (1206-1252). Hijo de herejes cátaros, se convirtió, estudió en Bolonia e ingresó muy joven en la orden dominicana. Se dice que recibió el hábito blanco del mismo santo Domingo. Nombrado inquisidor en 1251 para terminar con la herejía cátara, que conocía bien, fue asesinado por un grupo de cátaros en Como. Considerado protomártir de la Orden, fue santo muy popular, especialmente en el norte de Italia y en el noreste de España, precisamente en los lugares de predominio de la herejía cátara.

[132] Cf. Tomás de Cantimpré, *Dal «Bonum universale de apibus»,* en A. Ferrua, op, (ed.), *S. Thomae Aquinatis fontes praecipuae* (Edizioni Domenicane, Alba 1968) 388.

[133] *Processus canonizationis...,* o.c., 317: LXXVI, Bartolomé de Capua, 317.

[134] Guillermo de Tocco, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c., 67.

[135] *STh.* I-II q.84 a.4 in c.

El hombre puede desear tres tipos generales de bienes: los bienes exteriores a él, los bienes del cuerpo y los bienes del alma. El vicio de la gula y de la lujuria, arraigados en deseos naturales, buscan exclusivamente un bien del cuerpo. La avaricia, que responde a un deseo anímico, se dirige sin moderación a los bienes exteriores. Puede decirse que, de la avaricia brota, porque la alimenta, la vanagloria. Propiamente, la vanagloria es fruto de un deseo espiritual. Se procura, también desordenadamente, el bien del alma. Se desea la propia alabanza, el honor y la gloria, sin méritos o sin ordenarla a su verdadero fin, que es el bien del prójimo y la gloria de Dios. La vanagloria es, por tanto, el deseo desordenado de alabanza.

El honor que se hace a una persona es el reconocimiento de una virtud, que merece la consideración de los demás. A esta misma cualidad de la persona honrada se le puede también denominar «honor», en el sentido de dignidad o estimación propia, o respeto. Puede decirse que: «El honor no es más que un testimonio de la excelencia de la bondad de alguna persona»[136]. Por ello: «El honor importa el testimonio de la excelencia de alguien; por lo que aquellos que quieren ser honrados buscan este testimonio».

La alabanza es un modo de testimonio. «Mediante algún signo exterior como las palabras, así cuando uno pondera las excelencias de otro». Otros testimonios son «las reverencias o los regalos»[137].

El honor, que implica el respeto de los demás, y la alabanza, aunque estén conexionados, difieren.

> «La alabanza se distingue del honor de dos maneras. Primera, porque la alabanza consiste solamente en los signos de las palabras, en cambio el honor en cualesquiera signos exteriores. En este sentido la alabanza va incluida en el honor. Y segunda, por el honor damos testimonio de la excelencia de alguno, de una manera absoluta, mientras que por la alabanza testimoniamos la bondad de alguien en orden al fin. Así, alabamos al que obra bien por el fin; honramos, en cambio, también a los mejores, a los que ya no se ordenan al fin, porque ya lo han conseguido».

La gloria, que también se desea con la vanagloria, es la fama alcanzada por la grandeza de alguien.

> «La gloria es efecto del honor y la alabanza. Pues por el hecho de dar testimonio de la bondad de alguno, esta bondad se esclarece en el conocimiento de muchos. Y esto es lo que significa la palabra "gloria" como equivalente a "claria" o claridad»[138].

En la gloria quedaría iluminada y, por tanto, conocida por los demás, la bondad propia. Puede decirse también que la gloria o la fama es el fin del honor y la alabanza.

[136] Ibíd., II-II q.10 a.2 in c.

[137] Ibíd., q.103 a.1 in c.

[138] Ibíd., a.1 ad 3.

«La alabanza y el honor se relacionan con la gloria, como causas que la producen. Por tanto, la gloria se relaciona con la alabanza y el honor como fin; efectivamente, uno desea ser honrado y alabado porque piensa que va a ser famoso en el conocimiento de los demás»[139].

La manifestación del bien produce la gloria. «La palabra gloria significa propiamente que el bien de uno llega al conocimiento y encuentra la aprobación de muchos». La gloria o revelación a los demás del propio bien no es mala.

«El conocer y aprobar el bien propio no es pecado. Como dice san Pablo: "Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu de Dios, para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido" (1 Cor 2,12). De igual modo, no es pecado el querer que otros aprueben nuestras buenas obras, puesto que Cristo nos dice: "así ha de lucir vuestra luz ante los hombres". De ahí que el deseo de la gloria no es en sí mismo vicioso».

En cambio, es malo el apetito desordenado o el ansia de gloria, que se convierte en vanagloria, una gloria hueca o irreal y, por ello, inútil.

«El deseo de una gloria vana lleva consigo pecado, porque todo deseo de algo vano es vicioso [...] Puede ser vana la gloria, en primer lugar, por parte del objeto en el cual se pone, si se la busca, por ejemplo, en cosas que no existen, o en lo que no es digno de gloria por ser frágil y caduco. En segundo lugar, por parte de aquel de quien se pretende conseguir, como es del hombre, cuyo juicio es falible. En tercer lugar, por el sujeto que la apetece, porque no ordena el deseo de la gloria al fin debido, como es el honor de Dios y la salvación del prójimo»[140].

Es pecado la vanagloria por querer ser honrado por una excelencia que no se tiene, sino que sólo se aparenta, o por algo que no es verdaderamente una excelencia y no merece la gloria. También, por apetecer ser honrado por otros hombres, cuyas valoraciones están sujetas a equivocaciones. «Es propio de la vanagloria el gloriarse de cosas que no existen [...] o de cosas terrenas o caducas [...] o del testimonio de los hombres, cuyo juicio es falible»[141]. Es, por ello, imprudente «gloriarse por el testimonio de la alabanza humana, como si fuera ésta algo de gran precio»[142].

Por último, es pecado la vanagloria por ponerse la gloria propia como único fin. La finalidad adecuada de la gloria es triple: la gloria de Dios, la utilidad de los demás y la utilidad propia.

«Pertenece a la perfección del hombre el conocer él mismo, no el ser conocido por los demás, lo cual, en consecuencia, no debe desearse en sí mismo. Puede, no obstante, desearse en cuanto útil para algo: para que Dios sea glorificado por los hombres, para que éstos saquen provecho del bien que ven en otro o para que el hombre mismo, conociendo por las alabanzas de los demás los bienes que posee, procure perseverar y crecer en ellos. Así

[139] Ibíd., q.132 a.4 ad 2.
[140] Ibíd., a.1 in c.
[141] Ibíd., a.2 ob 1.
[142] Ibíd., a.2 ad 1.

considerado, es digno de alabanza el "procurar la buena reputación" y "hacer el bien ante los hombres", pero no el deleitarse vanamente en la alabanza que éstos le tributan»[143].

Respecto a la gloria de Dios, primera finalidad de la gloria no desordenada, matiza santo Tomás, en primer lugar, que:

«Dios no busca la gloria para él, sino para nosotros. De igual manera puede el hombre obrar bien al desear su gloria para utilidad de los demás, conforme al consejo del Señor: "Para que, viendo vuestras buenas obras, glorifiquen a vuestro Padre, que está en los cielos" (Mt 5,16)»[144].

En segundo lugar, que el recibir la gloria de Dios o el buscar esta gloria no es malo. Lo es la búsqueda de la gloria únicamente entre los hombres. En este caso se cae en el pecado de la vanagloria, porque sólo interesa el ser alabado por los demás.

«La gloria que recibimos de Dios no es vana, sino verdadera, y se promete como premio a las buenas obras. De ella dice san Pablo: "El que se gloría, que se gloríe en el Señor" (2 Cor 10,17) [...] Otros se animan a practicar obras virtuosas por el deseo de gloria humana, al igual que de otros bienes terrenos, pero no es virtuoso el que las realiza por la gloria humana»[145].

Como en sí misma, la vanagloria no se opone a la caridad debida a Dios y al prójimo, podría parecer que la vanagloria no es pecado. Santo Tomás afirma que, por una parte, puede ser pecado mortal porque:

«El pecado mortal es el que se opone a la caridad. La vanagloria no parece oponerse a la caridad en cuanto amor al prójimo. En cuanto al amor de Dios, puede oponérsele de dos modos. Uno, por razón de la que uno se gloría, como es, por ejemplo, el gloriarse de algo falso, que se opone a la reverencia divina. [...] Puede también darse cuando se antepone a Dios un bien temporal por el cual se recibe gloria. [....] Finalmente, puede suceder esto cuanto se prefiere el testimonio de los hombres al de Dios».

Son todos ellos pecados mortales por parte del objeto. El segundo modo de oponerse la vanagloria a la caridad de Dios es por parte del sujeto. La vanagloria:

«Puede oponerse a la caridad en razón del sujeto que se gloría, al proponerse este la gloria como un fin último, al cual orienta todas las obras de virtud, y por cuya consecución no repara en hacer incluso lo que es contra Dios. En este caso es pecado mortal».

La vanagloria, sin embargo, puede también ser pecado venial. «Si, en cambio, el amor de la gloria de los hombres, aunque sea vana, no se opone a la caridad en la materia ni en la intención del que la busca, no es pecado mortal, sino venial»[146].

[143] Ibíd., a.1 ad 3.
[144] Ibíd., a.1 ad 1.
[145] Ibíd., a.1 ad 2.
[146] Ibíd., a.3 ad 2.

Aunque no siempre sea pecado mortal, la vanagloria, no obstante, invariablemente, es un pecado capital. Aun siendo venial, puede provocar todo tipo de pecados, veniales e incluso mortales. «No es preciso que el pecado capital sea siempre mortal, porque también el pecado venial puede dar origen al mortal, en cuanto que dispone a él»[147].

La mayor parte de los autores, sin embargo, no colocan la vanagloria entre los pecados capitales. En su lugar, como nota el mismo santo Tomás, ponen a la soberbia.

> «Algunos hablan de pecados capitales de dos modos distintos, ya que hay quienes ponen entre ellos la soberbia (San Isidoro, *Cuestiones sobre el Antiguo Testamento, In Deum.* 7, 1, c.16) en vez de la vanagloria. San Gregorio Magno (*Libros de moral,* XXXI, c.45), en cambio, pone la soberbia como "reina de todos los vicios" y la vanagloria, que nace inmediatamente de ella, la coloca entre los pecados capitales. Y con razón. Pues la soberbia lleva consigo un deseo desordenado de excelencia».

La soberbia, o el deseo desordenado de la propia excelencia, es más que un pecado capital, es el origen, en el sentido de finalidad o causa final, no de algunos sino de todos los vicios y pecados. La soberbia es más que vicio o pecado capital, por su mayor capitalidad.

> «Como de todo bien que se apetece se sigue cierta perfección y excelencia, por eso los fines de todos los pecados se ordenan al de la soberbia. Por ello parece ejercer cierta causalidad sobre los demás pecados y no debe ser computada entre los principios especiales de los pecados, como son los pecados capitales».

En cambio, la vanagloria sí que es un pecado capital. Advierte el Aquinate, para probarlo, que uno de los principales bienes que parecen llevar al hombre a la excelencia, o máxima o superior perfección, que hace asimismo sobresalir de los demás, es la gloria, consecuencia del honor y de la alabanza.

> «Entre los bienes por los cuales consigue el hombre la excelencia, parece ser el principal la gloria, que implica la manifestación de alguna bondad, ya que el bien es naturalmente amado por todos. Por lo cual, así como por la "gloria ante Dios" consigue el hombre la excelencia en el orden sobrenatural, por la "gloria de los hombres" la consigue en el orden humano».

La vanagloria, o el aparecer ante los demás, que es una exhibición desordenada, se ve como un medio para lograr el fin de la excelencia, que es lo que desea por naturaleza todo hombre. La gloria, añade santo Tomás:

> «Por consiguiente, dada su proximidad a la excelencia, que los hombres desean más que ninguna otra cosa, síguese que es muy apetecible, y que de su deseo desordenado nacen muchos pecados. De ahí que la vanagloria constituya un pecado capital»[148].

[147] Ibíd., a.4 ad 3.
[148] Ibíd., a.4 in c.

Los vicios o pecados que tienen como fin la vanagloria y que se denominan sus «hijas» son siete: la jactancia, el afán de novedades, la hipocresía, la pertinacia, la discordia, la contienda y la desobediencia.

> «Los pecados que de suyo están ordenados al fin de un pecado capital, se llaman hijos del mismo. El fin de la vanagloria es la manifestación de la propia excelencia. Y a él puede tender el hombre de dos modos. Primeramente, de un modo directo, sea por medio de palabras y tenemos la "jactancia"; o por medio de hechos, dando lugar, si son verdaderos y dignos de alguna admiración, al "afán de novedades", que los hombres suelen admirar particularmente; y si son ficticios, la "hipocresía"».

La jactancia o vanidad es alardear o alabarse por alguna cualidad. Un ejemplo de esta vanagloria o presunción podría ser la del sevillano Miguel de Mañara (1626-1679), un pecador arrepentido, en torno a cuya figura se creó la leyenda de don Juan Tenorio. Fue el fundador del Hospital de la Caridad de Sevilla. Intentó dar un ejemplo de humildad, pero se le escapó la vanagloria. En la losa que cubre su tumba, en la entrada del hospital, mandó que se escribiera: «Aquí yace el más grande pecador del mundo». Aunque pecador, se colocó como superior.

En el afán de novedades, se desea la singularización con la presunción de algún hecho. Cuando no se tiene o no merece la cualidad, el enorgullecimiento se convierte en hipocresía porque es un fingimiento. El temor al ridículo podría considerarse como una modalidad de esta última forma de vanagloria. Por no tolerar la burla de los demás, se fingen cualidades y actuaciones. Siempre se intenta evitar «quedar en ridículo» o «hacer el ridículo». La preocupación por «el qué dirán» muchas veces se convierte en la norma de conducta.

Sobre los otros cuatro vicios que llevan al fin de la vanagloria, la notoriedad de la excelencia o de las máximas cualidades, continúa explicando santo Tomás:

> «En segundo lugar, uno puede tratar de dar a conocer la propia excelencia de modo indirecto, dando a entender que en nada es inferior a otro. Esto puede revestir cuatro modalidades: en cuanto al entendimiento, y tenemos la "pertinacia", que hace al hombre apoyarse demasiado en su parecer, sin dar crédito a otro mejor; en cuanto a la voluntad, y surge la "discordia", por la cual no se quiere abandonar la propia voluntad para conformarse a la de los demás; en las palabras, y aparece la "contienda", cuando se disputa con otro a gritos, o en los hechos, y es la "desobediencia", que hace que el hombre no quiera cumplir los preceptos del superior»[149].

Cae en la pertinacia el que se obstina en su posición. En la discordia, cuando, a pesar de los otros argumentos, no sólo no se abandona la propia postura, y se insiste en mostrar el desacuerdo o desavenencia con ellos. En la comedia del valenciano Guillén de Castro (1569-1631), *Las mocedades del Cid,* publicada en 1618, se encuentran unos conoci-

[149] Ibíd., a.5 in c.

dos versos, que ejemplifican muy bien la pertinacia o la discordia. Se recomienda el no rectificar de este modo:

> «Procure siempre acertalla // el honrado y principal; // pero si la acierta mal // defendella y no enmendalla»[150].

La contienda implica que el desacuerdo da lugar a disputas o luchas. La desobediencia consiste en no querer obedecer las leyes o a alguien que manda. La rebeldía de personajes como don Juan Tenorio, del drama del mismo título (1844) del escritor vallisoletano José Zorrilla (1817-1893), el no sujetarse a las normas de la moral y de la religión es por vanagloria o vanidad. Después de matar a don Luis Mejía, que se burlaba de él, y a don Gonzalo de Ulloa, que no se fiaba de sus buenas intenciones para con su hija doña Inés, antes de huir exclama:

> «Llamé al cielo y no me oyó, // y pues sus puertas me cierra, // de mis pasos en la tierra // responda el cielo, no yo»[151].

La vanidad de don Juan —incluso podría decirse que se trata de una vanagloria que linda con la soberbia— se advierte en sus últimas palabras, con las que finaliza el drama:

> «¡Clemente Dios, gloria a ti! // Mañana a los sevillanos // aterrará el creer que a manos // de mis víctimas caí. // Mas es justo; quede aquí // al universo notorio // que, pues me abre el purgatorio // un punto de penitencia, // es el Dios de la clemencia // el Dios de don Juan Tenorio»[152].

Parece concluirse que un Dios tan supremo, como revela su misericordia, es el propio o el que está a la altura de don Juan. Es, en definitiva, el que él se merece.

En su obra dedicada a santo Tomás de Aquino, el escritor británico Chesterton (1874-1936) insistió en la falta total de vanagloria en el Aquinate.

> «Podemos notar que tanto en él como en san Francisco, hay un elemento práctico preliminar que es más bien moral: una especie de humildad buena y sincera, una prontitud en el hombre a considerarse a sí mismo, en alguna manera, como un animal; a la manera que san Francisco comparó su cuerpo a un asno. Puede decirse que el contraste vale de todos modos, incluso en metáfora zoológica, y que si san Francisco fue como aquel asno común o jardinero que transportó a Jesús a Jerusalén. Santo Tomás, que fue de hecho comparado a un buey, más bien semeja aquel monstruo apocalíptico de misterio casi asirio, el buey alado [...] Debemos evitar que el contraste eclipse lo que fue común. Ni olvidar que ninguno de los dos hubiera sido tan orgulloso que no esperase tan pacientemente como el buey y el asno en el establo de Belén»[153].

[150] G. de Castro, *Las mocedades del Cid,* acto I, v.662-665.
[151] J. Zorrilla, *Don Juan Tenorio,* p.I, acto IV, v.710-714.
[152] Ibíd., p.II, acto III, v.207-216.
[153] G. K. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino,* en *Obras completas* (José Janés, Barcelona 1952) 941.

c) *La humildad dominicana*

La Orden dominicana está consagrada a la oración, al estudio y a la predicación para servir a la Iglesia en su misión de salvación de los hombres. Para cumplir estas funciones, los hijos espirituales de santo Domingo, unos eran los padres o sacerdotes, que se dedicaban a la predicación, a la educación y a las misiones; otros, los hermanos legos, que colaboraban en la consecución de estas finalidades, realizando trabajos auxiliares, necesarios en la vida del convento.

También, a partir del siglo XV ayudaron seglares, que estaban asociados en la llamada Orden Tercera dominicana, llamada así porque la segunda era la rama religiosa femenina, las monjas dominicas. Los terciarios vivían el espíritu dominicano por medio de la misma regla, pero adaptada a la vida familiar y profesional. Recibían la formación y orientación de la Primera Orden, de quien dependían jurídicamente. Algunos de ellos, que se denominaron donatos u oblatos y, en la actualidad, se corresponderían a los hermanos cooperadores, vivían en el convento para realizar trabajos manuales.

En todas las ramas de la Orden de Predicadores, con el espíritu dominicano, se ha llegado a la sabiduría mística y a la santidad. Santo Tomás es el santo más representativo de los maestros dominicos, que sobresale entre todos ellos por su inteligencia y sabiduría privilegiadas. De los santos dominicos más sencillos, sin duda, destaca un portero lego semianalfabeto, que había sido pastor, san Juan Macías (1585-1645). En los dos extremos de la gran familia dominicana, sin embargo, se da una importante coincidencia. Además de la conveniencia en santidad y en contemplación mística, concuerdan en la virtud de la humildad, poseída en tan alto grado que queda removido el más mínimo tipo de vanagloria y de soberbia.

El papa Pablo VI, en la canonización de este santo lego dominico —el día 28 de septiembre de 1975—, destacó, por una parte, lo que se podría llamar humildad social, tanto económica como cultural y, también, la humildad virtuosa o personal.

> «¡Juan Macías! Un humilde pastor hasta los treinta y siete años de Ribera del Fresno, en España; emigrante sin recursos a tierras del Perú; por veintidós años sencillo hermano portero del convento dominico de La Magdalena en Lima. Este es el nuevo santo, a quien la Iglesia rinde en este día su tributo de exaltación suprema, tras haberlo declarado beato el 22 de octubre de 1837. En su glorificación, como en la de otras figuras humildes cual el santo Cura de Ars, san Francisco de Asís, san Martín de Porres, y otras tantas que podríamos citar, se hace visible el amor sin reservas ni distinciones de la Iglesia, que valora y ensalza por igual los méritos ocultos de grandes y pequeños, de pobres o de facultosos, sintiendo particular complacencia acaso al elevar a los más pobres, reflejo más vivo de la presencia y predilecciones de Cristo»[154].

[154] Pablo VI, «Homilía de la canonización de Juan Macías» (28-9-1975) n.1: *AAS* 67 (1975) 573.

Juan Macías nació en Ribera del Fresno, pueblo de la provincia de Badajoz, el 2 de marzo de 1585. Su nombre completo era Juan Arcas Sánchez. El apellido Macías debe de tener su origen en su segundo nombre de bautismo, Matías. Su padre, Pedro Arcas, murió en una epidemia de tifus cuando Juan tenía cuatro años y medio; y su madre, Inés Sánchez, en otra de viruela, cuando el niño había pasado los cinco años. Se quedó solo con su hermana, Inés, que apenas contaba dos años. Los huérfanos pasaron a la tutela de un hermano de su madre, Mateo Sánchez, y de su esposa, Isabel Salguera. Ambos habían sido sus padrinos de bautismo.

Como sus tíos carecían de recursos económicos, Juan tuvo que empezar a trabajar con seis años. Fue pastor de ovejas en una hacienda del lugar. A cambio de su trabajo, que le ocupaba desde la salida del sol hasta el ocaso, se le alimentaba y proporcionaba vestido. Jamás, por ello, pisó una escuela. Toda su adolescencia y parte de su juventud vivió en la pobreza, aislado de la sociedad, pero en contacto con Dios porque, como indican sus biógrafos, la naturaleza le elevaba al Creador. Era un hombre de oración desde que su tía le había enseñado a rezar.

En la Nochebuena de 1605, cuando contaba veinte años, comunicó a sus tíos y a su hermana Inés su decisión de dejar Ribera del Fresno. Así se lo había dado a entender como voluntad de Dios, en muchas ocasiones, un joven desconocido que le había dicho que se llamaba san Juan Evangelista. Había pensado, en su sencillez, que el joven que le acompañaba ocasionalmente era uno de tantos.

Sus confesiones a fray Gonzalo García, antes de morir, comienzan con este hecho extraordinario:

> «Allá en la tierra donde yo estaba guardando el ganado de mi amo, en un sitio espacioso en que había buenos pastos, un día se me acercó un niño. Me pareció que era de mi edad y me saludó diciendo: "Juan estés en buena hora". Yo le respondí lo mismo. Y prosiguió su conversación diciendo: "Yo soy san Juan Evangelista que vengo del cielo. Y me envía Dios para que te acompañe, porque miró tu humildad. No lo dudes".
>
> Y yo le dije: "Pues ¿quién es san Juan Evangelista?". Y me respondió: "El discípulo querido del Señor. Yo vengo a acompañarte de buena gana, porque te tiene escogido para sí. Tengo que llevarte a unas tierras muy remotas y lejanas donde te han de levantar templos. Y te doy por señal de esto que tu madre Inés Sánchez, cuando murió, desde su lecho de muerte subió al cielo. Y tu padre Pedro de Arcas, que murió primero que ella, estuvo algún tiempo en el purgatorio, pero hoy ya goza en la gloria del premio de sus trabajos".
>
> Cuando yo supe de mi amigo san Juan la feliz nueva de mis padres y la felicidad tan grande de mí, yo le respondí: "Hágase en mí la voluntad de Dios, que no quiero sino lo que él quisiere". Se fue san Juan y se despidió de mí. Yo me quedé como un niño muy contento. Y lo era en verdad. Pero también muy apenado por la ida de mi amigo san Juan. Y ahora me acuerdo que aunque era niño rezaba el Pater noster y el Ave María. Y así lo hice y me quedé muy consolado.
>
> Después de algunos días volvió mi amigo san Juan Evangelista haciéndome muchos favores. Y ciertamente que me llevaba adónde él quería. Me dijo: "Juan, yo quiero llevarte a mi tierra". Y no sé cómo fue, ni cómo lo diga, si fue sólo el espíritu o el cuerpo con él, yo me quedé sin los sentidos y me parece que vi y gocé de una ciudad muy hermosa con mucha luz, y los ciudadanos y moradores de ella bien vestidos y adornados. Y vi a Dios con tanta y tan grande Majestad que quisiera haberme quedado allí. Volví, y me dijo mi amigo san Juan: "Aquella que viste es mi tierra y cuando tú mueras tengo que llevarte conmigo allá, a fin de que vivas para siempre"»[155].

Juan Macías partió en primavera. Se dirigió hacia el sur, por el camino de Hinojosa del Valle, y pasó la noche en Usagre, a 23 kilómetros de su pueblo. Siempre hacia el sur, quizá buscando «las tierras muy remotas», durante catorce años estuvo trabajando en las faenas agrícolas en varios pueblos de Extremadura, en Sevilla y en Jerez de la Frontera. Cuentan también sus biógrafos que, a pesar de su pobreza, que, ahora como jornalero, era casi igual a la que vivió como pastor, ayudaba a los pobres. En estos años su amigo Juan continuaba cuidándole. Cuenta él mismo que: «Muchas veces me sucedía que tenía algunas ocasiones peligrosas de pecar, y mi amigo san Juan me cogía del brazo y me llevaba consigo adonde él quería».

En Sevilla adquirió una suficiente cultura religiosa en la Iglesia de los dominicos, aunque aprendida oralmente. En Jerez de la Frontera trabajó en su primer oficio de pastor. Continuaron también sus contactos con los dominicos. Él mismo cuenta que frecuentaba el templo de Santo Domingo hasta hacerlo su lugar preferido para orar.

San Juan Macías relata otros éxtasis parecidos al primero, ya narrado —en el que pudo contemplar el cielo—, de esta forma tan sencilla:

> «Siendo de veinte o más años pasé de Extremadura a Jerez de la Frontera, cerca de Sevilla, donde entrando en un convento de Predicadores a oír misa, que serían la diez del día, habiéndola oído, me llevó san Juan adonde él quiso y sabe allá muy lejos. Me llevó como otras veces, para ver a Dios, donde vi tales cosas que no se pueden decir ni declarar, porque el espíritu vio la gloria del Señor. Volví y me quedé apenado de haber perdido lo que dejé. Dos veces me sucedió esto en aquella Iglesia de Predicadores de Jerez de la Frontera y le tenía terror y miedo de ir a ella por la gente que me miraba, en particular los frailes de santo Domingo de aquel convento, y me pedían que fuera fraile. Y no era de Dios que yo allí lo fuera».

En Jerez de la Frontera hizo amistad con un comerciante que le ofreció trabajo de criado suyo para que le acompañara al Nuevo Mundo. Tenía entonces 34 años. Juntos regresaron a Sevilla y arreglaron la documentación en la Casa de contratación. Juan cargó las mercancías en el puerto de Sanlúcar de Barrameda, en uno de los cuatro galeones que iban a zarpar a finales de verano. En su confesión lo narra así:

> «Determiné venirme de Jerez a Sevilla con un mercader que venía a las Indias. Y me concerté con él para viajar sirviéndole hasta las Indias. Y así

[155] «Confesiones al P. Gonzalo García, OP», en A. LOBATO, *Yo, Juan Macías, amigo de los pobres* (Biblioteca dominicana, 31; San Esteban, Salamanca 1999) 30-31. Cf. J. DE MELÉNDEZ, OP, *Tesoros verdaderos de las Indias*, 3 v. (Imprenta de Nicolás Ángel Tinassio, Roma 1681-1683).

me recibió en su compañía. El año de 1619 me embarqué para las Indias, no con intento ni deseo de adquirir riquezas, sino para que se hiciese la voluntad de Dios en mí. Y en cuarenta días llegaron los galeones y flota con buen tiempo a Cartagena»[156].

Tal como cuenta en su relato, después de cuarenta días de navegación, desembarcaron en Colombia, concretamente en Cartagena de Indias, entonces virreinato del Perú. El comerciante comprobó que su empleado no sabía leer ni escribir y que no podía así ocuparse de registrar las entradas y salidas en sus negocios. Confiesa san Juan Macías:

«Yo como no era para nada, ni me adaptaba para mercader, ni para servir de cajero a mi amo, por no saber bien ni escribir ni contar (y cierto que esa era la voluntad de Dios) me dijo un día mi amo en Cartagena: "Hermano Juan, ya he visto para lo que tú eres en cuarenta días que navegamos juntos; yo necesito un joven que sepa escribir y contar, porque voy a Portobelo, a Panamá y al Perú. Tú no eres para mi propósito, busca otro amo". Y ciertamente tuvo razón, porque aquella era la voluntad de Dios»[157].

Despedido de su trabajo poco después de su llegada a Cartagena de Indias, el 10 de septiembre de 1619, Juan Macías se dirigió a Lima, la capital del virreinato. Increíblemente, el día 15 de este mismo mes emprendió solo y a pie un viaje de unos 5.000 km. Con ello, como ha indicado Abelardo Lobato:

«Juan Macías se convertía en uno de los grandes caminantes de la historia [...] En este largo camino que [...] (le) va a hacer sudar y temblar durante cerca de cinco meses [...] (tuvo) tres etapas diferentes: la primera fue siguiendo, aguas arriba, con algunas desviaciones, el gran río del Magdalena; la segunda [...] (fue por) la cordillera de los Andes por el camino real del Inca; la tercera, ya en tierra del Perú [...] siguió el Camino llano de la Costa»[158].

En su relato, el caminante extremeño no cuenta las incidencias de su viaje, pero sí los lugares por donde pasó hasta llegar a Lima.

«Aquella era la voluntad de Dios, que no fuese a Portobelo, ni a Panamá, como me dijo mi amigo san Juan, sino que fuese a las Indias por tierra. Y así me apresté para viajar, y partí, con mi amigo san Juan, de Cartagena a la Barranca. Y luego hallé una canoa y fui a Tenerife, pasé a Mompós, y de allí a Ocaña, Pamplona, Tunja, a la ciudad de santa Fe de Bogotá y por el valle de Neiva con flotilla, por temor de los hombres nativos que estaban en guerra, vinimos a Timaná, y de allí a Tocaima y a Almaguer. Luego a la ciudad de Pasto y por último a Quito. De Quito a pie y a mula llegué a esta ciudad de Lima. De suerte que novecientas leguas que hay de esta ciudad de Lima a Cartagena vinimos en cuatro meses y medio»[159].

Desde su paso por Colombia, Ecuador y costa norte del Perú llegó a Lima la tarde del 20 de febrero de 1620 este caminante de Dios, guiado siempre por san Juan Evangelista. Se dirigió al convento dominico

[156] «Confesiones al P. Gonzalo García, OP», a.c., 32.
[157] Ibíd., 33.
[158] A. LOBATO, *Yo, Juan Macías, amigo de los pobres*, o.c., 107-109.
[159] «Confesiones al P. Gonzalo García, OP», a.c., 33.

del santísimo Rosario, del que había tenido referencias en Jerez de la Frontera. Su primer encuentro fue con el portero, san Martín de Porres (1579-1639), seis años mayor que él y que fue canonizado por Juan XXIII el 6 de mayo de 1962.

Todavía no hacía un siglo que habían llegado los españoles. Lima, fundada por Pizarro (1475-1541), el gran extremeño de Trujillo, conquistador del Imperio incaico en 1532, con 180 hombres, acompañados del dominico fray Vicente Valverde y dos frailes más. La ciudad era llamada oficialmente «Ciudad de los Reyes» por haber sido fundada el 6 de enero, día de la Epifanía, de 1535. Lima proviene de la corrupción del nombre indígena «Rimac», que denominaba el río que atraviesa la ciudad. Fue siempre el lugar donde residía el virrey. Desde esta ciudad, cabeza y capital cultural de la América hispana del sur, se había irradiado el cristianismo por todo el virreinato.

Una muestra de esta sorprendente presencia cristiana —a los sesenta y cinco años de la conquista— es que dio como fruto a cinco santos: santo Toribio de Mogrovejo, san Francisco Solano, santa Rosa de Lima, san Martín de Porres y san Juan Macías. Se ha dicho, por ello, que:

«Lima, la Ciudad de los Reyes, un siglo después de su fundación (1535), ya pudo mejor llamarse la Ciudad de los santos, pues asistió en cuarenta años a la muerte de cinco santos [...] Estos santos, y tantos otros [...] son quienes, con otros muchos buenos cristianos religiosos o seglares, escribieron el Evangelio en el corazón de la América hispana meridional»[160].

San Francisco Solano (1549-1610), de Montilla (Córdoba), franciscano predicador de los indios, se adaptaba perfectamente a la manera de ser indígena. Encarnando el espíritu de san Francisco, cantaba y danzaba con gran entusiasmo en alabanza a Cristo y a la Virgen. Llegaba a los indios por el corazón. En su vida había unido austeridad —que despertaba admiración— con la alegría andaluza y la alegría sobrenatural del cristiano.

Santo Toribio Alonso de Mogrovejo (1538-1606), natural de Mayorga (Valladolid), fue el segundo arzobispo de Lima en 1579. El primer obispo había sido el dominico Jerónimo de Loaysa, cuyo gobierno se extendió de 1543 hasta 1575. Los dominicos fueron los primeros en predicar en la región de los incas. Acompañaron ya a Pizarro. Muy pronto, en 1551, se fundó la Universidad de San Marcos, Estudio General de la Orden de Predicadores. Santo Toribio emprendió la labor de aplicar el concilio Trento en su archidiócesis —de la que eran sufragáneas casi todas las diócesis se Sudamérica y parte de Centroamérica— en tres concilios provinciales, a pesar de las muchas dificultades. Contribuyó decisivamente a la evangelización de América del sur con su catecismo en tres lenguas (español, quechua y aymará), conocido como el Catecismo de santo Toribio.

[160] J. M. IRABURU, *Hechos de los apóstoles de América* (Fundación Gratis Date, Pamplona 1999) 335.

En los veinticuatro años de gobierno de la archidiócesis la visitó cuatro veces para impulsar la vida sacramental de los indios. Vivió, por ello, poco tiempo en Lima, únicamente durante los concilios. No obstante, abrió el seminario conciliar (1591) y promovió la construcción de la catedral de Lima. Se le ha caracterizado como el «pacificador de españoles y protector de indios». Murió durante su última visita pastoral. Sus restos están en la catedral de Lima.

La joven mística, de la Tercera Orden de santo Domingo, santa Rosa de Lima (1586-1617), declarada patrona de América y Filipinas, nació en esta ciudad aunque su familia era de ascendencia española. Su padre era de Baños de Montemayor (Cáceres). En el antiguo *Breviario romano,* se decía de la santa:

> «La primera flor de santidad de la América meridional, santa Rosa, virgen, nacida en Lima, de padres cristianos, ya desde la cuna empezó a resplandecer con los indicios de su futura santidad, porque su rostro infantil, tomando la apariencia de una rosa, dio ocasión a que se le diera este nombre. Para no verse obligada por sus padres a contraer matrimonio, cortó ocultándose su bellísima cabellera. Su austeridad de vida fue singular. Tomado el hábito de la Tercera Orden de santo Domingo, se propuso seguir en su arduo camino a santo Catalina de Siena. Terriblemente atormentada, durante quince años, por la aridez y desolación espiritual, sobrellevó con fortaleza aquellas agonías más amargas que la misma muerte. Gozó con admirable familiaridad de frecuentes apariciones de su ángel custodio, de santa Catalina de Siena y de la Virgen Madre de Dios, y mereció escuchar de los labios de Cristo estas palabras: "Rosa de mi corazón, sé mi esposa". Famosa por sus milagros antes y después de su muerte, el papa Clemente X la colocó en el catálogo de las santas vírgenes».

Lo hizo en 1671. Sus restos descansan en la Basílica del Rosario, donde también están los restos de san Martín y san Juan Macías. Se conserva la cabaña, que ella misma había construido en el huerto de su casa, y la dependencia donde atendía a enfermas pobres, que se convirtió en santuario.

San Martín de Porres (1579-1639), lego dominico, beatificado en 1837 y canonizado por Juan XXIII, en 1962, también nació en Lima. Fue hijo del burgalés Juan de Porres, caballero de Alcántara, que fue nombrado gobernador de Panamá, y de una joven negra, Ana Velázquez. Era mulato, en cambio su hermana, dos años menor, tenía rasgos de raza blanca. Su padre, que al principio no le reconoció legalmente, sustentó a la madre y a sus hijos. Fue aprendiz de un maestro barbero y médico, del que aprendió el arte de curar.

Lo dejó para ir al convento dominico de Nuestra Señora del Rosario, edificado en la ciudad en un solar donado por Pizarro. Fue admitido como hermano cooperador y se le confió la misión de la limpieza de la iglesia y del convento. Por esto, en las imágenes del santo se le representa con una cruz, signo de la oración y la caridad, y una escoba, el del trabajo, los cuales unió en su vida. En 1603, hizo la profesión de hermano lego. El trabajo auxiliar que se le encargó fue el de enfermero.

En el oficio de hermano enfermero se ocupó durante toda su vida. Atendió a muchos enfermos pobres, que muchas veces visitaba en sus domicilios. Hombre de mucha oración, y siempre destacando por su humildad, realizó muchos milagros en vida, sobre todo curaciones prodigiosas. Según los testimonios de su vida, no sólo entraba en éxtasis, sino que también se le habían comprobado muchos fenómenos místicos extraordinarios, como la levitación —elevación espontánea manteniéndose en el aire abrazado al crucifijo—, la bilocación —su presencia simultánea en dos lugares diferentes para curar, sanar o consolar a enfermos y moribundos—, y la sutileza —pasar a través de paredes y puertas cerradas para cumplir su misión de enfermero—.

Murió víctima de su caridad para con los pobres y enfermos callejeros. Por su contacto con ellos, los piojos le transmitieron el tifus exantemático, que se conoce con el nombre de tabardillo, y que produce una fiebre alta, erupciones y daña todo el organismo. En el proceso de beatificación se dijo que, en su agonía, sufrió, además de los dolores de la enfermedad, ataques del diablo. También, que confesó que no se encontraba solo, que estaba acompañado de la Virgen María, san José, santo Domingo, san Vicente Ferrer y santa Catalina de Alejandría. El apóstol de la caridad taumatúrgica, san Martín de Porres, a quien siempre esperaban en la portería, para recibir ayuda, los enfermos y mendigos, murió el 3 de noviembre de 1639 escuchando el canto del credo.

En la homilía de la canonización, Juan XXIII sintetizó su vida con estas palabras:

> «En la vida de fray Martín hubo tres amores: Cristo crucificado, Nuestra Señora del Rosario y santo Domingo. En su corazón ardieron tres pasiones: la caridad, particularmente con los pobres y enfermos; la penitencia más rigurosa, que él estimaba como "el precio del amor"; y, dando aliento a estas virtudes, la humildad»[161].

En las biografías de ambos se cuenta que fray Martín al ver a Juan Macías, aquel día caluroso de febrero de 1620, entrar agotado y malparado por la portería de su convento de santo Domingo, le proporcionó alimento y le alojó en la posada de San Lázaro, en el otro lado del río Rímac. Además, le encontró trabajo en una hacienda vecina a la ciudad, la de un terrateniente y ganadero Pedro Jiménez Menacho, apodado «el Rastrero». El trabajo fue el de pastor. Como consecuencia surgió entre Martín de Porres y Juan Macías una gran amistad que dio muchos frutos. Fray Martín de Porres le visitaba cuando iba por las orillas del Rímac socorriendo a los necesitados que vivían en ranchos de caña. San Juan narra estos hechos en sus «Confesiones» de este modo:

> «Llegado a esta ciudad de Lima me fui a una casa de Posadas de san Lázaro, en el distrito de Rimac y parroquia de san Lázaro. En esta casa de Posadas de san Lázaro esperé a que se hiciese la voluntad de Dios, que fue

[161] JUAN XXIII, «Homilía en la canonización del beato Martín de Porres» (6-5-1962) n.3: *AAS* **54** (1962) 306-307.

servido me concertase con Pedro Jiménez Menacho (era este Pedro Jiménez Menacho el obligado de la carne en Lima) para que guardase el ganado menor del matadero. ¡Oh Señor, qué regalos y gracias me hizo Dios en aquellos campos! san Juan Evangelista me asistía y acompañaba y me llevaba adonde él quería. Allá, allá, tan lejos que no sé cómo decirlo. Y esto no sé si sólo el espíritu o el espíritu y el cuerpo. Solo sé yo que aquello que yo veía y gozaba no es explicable. Ni los ojos, ni la lengua, ni las orejas lo vieron ni entendieron. Basta decir con verdad que mi compañero san Juan lo dirá. Allá, allá a su tiempo»[162].

Un día, san Juan Evangelista le dice que su puesto no es el de pastor y que vaya al convento de la Magdalena, de la Orden de Predicadores, el segundo convento dominico en la gran ciudad de Lima. Añade san Juan Macías:

«Estuve en este oficio de guardar ganado como dos años y medio. Y después de este tiempo me fui a mi amo un día y le dije. "Hermano Jiménez, es la voluntad del señor que yo vaya a servirle a la casa de la penitente Magdalena de los Predicadores. Hace dos años y más que le sirvo con fidelidad y verdad. Miré Ud. el libro, en qué mes entré. Y me acuerdo que no hicimos ningún escrito ni papel. Haga la cuenta del salario que me debe. Y dará de ello a las personas pobres, buenas y necesitadas hasta doscientos pesos. Lo demás envíelo al portero de la Casa, fray Pablo, para el convento. Yo no le he defraudado en nada. Perdóneme los descuidos, que, como hombre flaco, habré tenido"».

En sus frecuentes visitas, fray Martín de Porres le había puesto en contacto con fray Pablo de la Caridad, portero del convento de la Recoleta, que le había ido informando de los compromisos del religioso dominico. Su entrada en la Orden la cuenta así:

«Me vine al convento. Y el bueno de Jiménez Menacho cumplió con prontitud lo prometido y mucho más. Porque dada la limosna a las personas pobres, envió a fray Pablo el portero lo restante, y después hasta que murió me envió muchas limosnas. Yo me vi con nuevas obligaciones, y le pedía a Dios me diese fuerzas y espíritu en la Orden dominicana para que con brío, fervor y espíritu le sirviese y agradase. Y al señor san Juan le pedí no me desamparase. Y él me lo prometió»[163].

Había llegado a la tierra prometida que le había anunciado su amigo Juan, al convento de la Recoleta de Santa María Magdalena Penitente. Sintonizó muy bien con la manera de vivir la pobreza extrema de estos frailes dominicos. Desde el siglo XV, la Orden tenía conventos que seguían las orientaciones de Santa Catalina de Siena, llevadas a término por el maestro Raimundo de Capua.

«Era este un convento de observancia religiosa. Está aún en los primeros años de su andadura. Porque había sido fundado en 1605, el año que yo dejaba mi pueblo para acercarme a esta ciudad de Lima. Era su fundador un gran religioso llamado fray Juan de Lorenzana, Provincial [...] El convento de

[162] «Confesiones al P. Gonzalo García, OP», a.c., 33.
[163] Ibíd., 34.

la Magdalena nace para reunir a los religiosos que se comprometan a vivir la vida dominicana tal cual está descrita en la ley sin mitigaciones. Es un convento abierto a los hombres de mayores exigencias espirituales. El convento se había edificado en la entrada sur de la ciudad, un tanto alejado del ruido callejero, como hacían los dominicos durante la edad media. Tenía cabida para 50 religiosos. Era espacioso ocupaba ocho cuadras. La parte no edificada eran huertas y tierra de cultivo. La pobreza del convento tenía que ser como había querido santo Domingo, total, sin bienes. Cada día saldrían algunos frailes por la ciudad a pedir limosnas para su sustento. Las observancias de la vida religiosa, silencio, vida común, clausura, estudio, oración y penitencias se observaban allí de modo edificante [...] Era el convento conocido como la Recoleta, o convento de la penitente santa María Magdalena. Esta santa tenía mucha devoción entre los predicadores, no tanto por sus penitencias, cuanto por haber sido la que tuvo el privilegio de conocer la resurrección del Señor y ser ella quien se lo anunció a los mismos apóstoles»[164].

El domingo 23 de enero de 1622, el postulante Juan Macías recibió del prior fray Salvador Ramírez el hábito blanco dominico y la capa negra. En este bello rito de entrada en el noviciado, pudo oír del prior estas profundas palabras finales: «Dios que ha comenzado su obra, él mismo la termine»[165]. Tenía entonces treinta y siete años.

En el trescientos veintiséis aniversario de su vestición dominicana, el sábado 23 de enero de 1948, ocurrió un milagro por su intercesión, en Olivenza, provincia de Badajoz, muy cerca de Portugal. El hecho está muy documentado, según se explica en una reciente biografía:

«Fue el milagro de la multiplicación del arroz, para dar de comer a los pobres de esa ciudad extremeña [...] (que) pasaban hambre y buscaban aliviarla en algún comedor de la caridad pública. D. Luis Zambrano y la Srta. María Gragera Vargas habían abierto un comedor para los pobres. Acudían más de un centenar [...] había en casa pocas provisiones para ellos. La cocinera Leandra Rebollo encontró poco más de medio kilo de arroz y lo puso en la olla con esta exclamación: "¡Ay beato Juan Macías, tus pobres hoy no tienen comida!". Dejó la olla sobre el fogón con la esperanza de que el beato cuidara de sus pobres [...] al poco tiempo se repitió el prodigio que más de una vez había ocurrido en la portería de la Magdalena. Llegaron los pobres a comer, se comenzó el servicio, y el arroz, en vez de acabarse, continuaba brotando de la olla. Se llenaron otras ollas. Se llamaron a todos los que quisieron comprobarlo. Comieron todos los que quisieron de aquel arroz. Brotaban los granos sin cesar. Eran ya las cinco de la tarde, cuando el párroco D. Luis, gritó en presencia de todos: "Basta ya, fray Juan". Y cesó de producir la olla. Los pobres se fueron a sus casas y guardaron arroz no sólo en el estómago, sino también en sobres para tener prueba del milagro»[166].

En este período de formación se le destinó a la portería conventual. Explica Juan Macías en su relato:

«El santo prior me mandó luego que así, novicio, fuese compañero del buen fray Pablo de la Caridad en la portería. Y pasé el año de la prueba y noviciado en su buena compañía, hecho segundo portero. ¡Oh Dios inmenso,

[164] A. LOBATO, *Yo, Juan Macías, amigo de los pobres,* o.c., 118-119.
[165] Cf. ibíd., 119.
[166] Ibíd., 55-56.

de suma misericordia! No sé cómo lo diga. Como mi compañero era tan bueno y penitente y tenía tanta caridad con los pobres, con su santo ejemplo comencé, yo pecador, a tener seis y siete horas de oración, de día y de noche. Y cierto digo verdad que me faltaba tiempo y me parecía un cuarto de hora. Me vestía de cilicio y a veces me ponía una cadena al cuerpo. Ahora me pesa y le demando perdón. Porque esto fue veinticuatro años hasta ahora que salgo de esta miserable vida. Jamás le tuve amistad. Lo traté siempre como a enemigo. La segunda porción y pitanza le daba de comer y no más, con un pedazo de pan. Lo demás daba a mis pobres. Le daba muchas y ásperas disciplinas con cordeles y cadenas de hierro. Ahora me pesa, que al fin, me ha ayudado a ganar el reino de los cielos»[167].

En la portería de este convento de estricta observancia de la regla, fray Pablo de la Caridad y fray Juan Macías atendían las múltiples peticiones con auténtica caridad cristiana. Años más tarde este último decía estas palabras tan sencillas, pero profundas y aplicables a cualquier recepcionista, sobre la misión del portero: «El portero de un convento es el espejo de la comunidad. Conforme es el portero, son los religiosos que moran en ella»[168]. Continúa contando san Juan Macías:

> «Estuve en la portería, como un año después de la profesión. Y como yo era endeble y flaquillo, como estaba en la oración casi siempre de rodillas, se hizo en una de ellas una apostema y reventó en materias. Me curaron los cirujanos y siempre el dolor iba a más y la llaga no sanaba. Ordenó la obediencia que me fuese a la sierra, que era tierra fría y sanaría luego, porque entraban los calores y me caería cáncer en la pierna. Me fui a una doctrina de un buen fraile de nuestra Orden donde, como él me regaló tanto y el buen clima estuve como dos meses y me alivié mucho de mi mal, mas no se me quitó la llaga. Hasta que supe de mi amigo san Juan que era ya tiempo de volverme a la portería. Y fue la voluntad del Señor que una mañana me hallé sano y bueno de repente de mi rodilla».

Añade en su declaración, en el lecho de muerte, a su confesor —que la tomó por escrito en 1645 y pocos años después, en 1681, publicó íntegramente fray Juan de Meléndez, que la recibió del P. Gonzalo—:

> «Me vine al convento ya bueno y valiente. Y cuando llegué ya mi buen compañero fray Pablo de la Caridad había mandado la obediencia para que fuese portero del convento del Rosario de Lima. Conque quedé yo solo en la portería de la penitente Magdalena. ¡Ay Dios mío! No sé cómo lo diga, cuando me vi solo sin mi buen compañero y portero. Me consoló mucho mi buen amigo san Juan»[169].

En la portería de este convento se quedó hasta su muerte. En ella alimentaba, vestía y cuidaba a muchos necesitados que acudían en busca de ayuda. Para poder atenderlos, fray Juan Macías salía cada día con un borriquillo a pedir comestibles, ropas y medicinas para los pobres. Si no podía ir a las tiendas de mercaderes o a las casas de personas adineradas, enviaba una nota con peticiones. Se conservan todavía algunas de ellas. En el texto se decían palabras como éstas:

[167] «Confesiones al P. Gonzalo García, OP», a.c., 34-35.
[168] Cf. A. LOBATO, *Yo, Juan Macías, amigo de los pobres,* o.c., 138.
[169] «Confesiones al P. Gonzalo García, OP», a.c., 35.

> «Jesús, María y José. Dé Dios a su merced su santa gracia y lo conserve en ella. Hermano, déle a este hermano por amor de Dios para pan y para los pobres. Su hermano indigno fray Juan Macías, portero»[170].

Cuando no podía salir a su acostumbrado camino, aparejaba a su borriquillo y, como si estuviera dando órdenes a una persona, le decía a la oreja a donde tenía que ir. El animal iba a los lugares indicados y se detenía en ellos hasta que le colocaban la limosna en las albardas. Si cerraban la puerta y no le atendían empezaba a hociquear y rebuznar hasta que se lo daban. Si alguien intentaba robarle le atacaba con coces y mordiscos. Solo, también regresaba al convento. Los hagiógrafos comentan que a veces la relación de los santos con los animales es la que tenía Adán antes de la caída, que podía «mandar» sobre ellos (Gén 1,28). Participan así, en algunos momentos y en parte, del don preternatural del dominio con el que fue creado el primer hombre.

Este y otros relatos de su vida, independientemente de su carácter insólito y hasta inconcebible, muestran, como indicó Pablo VI, que:

> «Juan Macías, que fue pobre y vivió para los pobres, es un testimonio admirable y elocuente de pobreza evangélica: el joven huérfano, que con su escasa soldada de pastor ayuda a los pobres "sus hermanos", mientras les comunica su fe; el emigrante que, guiado por su protector san Juan Evangelista, no va en búsqueda de riquezas, como otros tantos, sino para que se cumpla en él la voluntad de Dios; el mozo de posadas y el mayoral de pastores, que prodiga secretamente su caridad en favor de los necesitados, a la vez que les enseña a orar; el religioso que hace de sus votos una forma eminente de amor a Dios y al prójimo; que "no quiere para sí más que a Dios"; que combina desde su portería una intensísima vida de oración y penitencia con la asistencia directa y la distribución de alimentos a verdaderas muchedumbres de pobres; que se priva de buena parte de su propio alimento para darlo al hambriento, en quien su fe descubre la presencia palpitante de Jesucristo; en una palabra, la vida toda de este "padre de los pobres, de los huérfanos y necesitados", ¿no es una demostración palpable de la fecundidad de la pobreza evangélica, vivida en plenitud? Cuando decimos que Juan Macías fue pobre, no nos referimos ciertamente a una pobreza —que nunca podría ser querida ni bendecida por Dios— equivalente a culpable miseria o inoperante inercia para la consecución del justo bienestar, sino a esa pobreza, llena de dignidad, que ha de buscar el humilde pan terreno, como fruto de la propia actividad»[171].

San Juan Macías fue desde niño un contemplativo, un místico. Sufrió las tentaciones del diablo que, además de los propios desordenados y del ambiente del mundo alejado de Dios, son una constante en las diferentes etapas de la vida cristiana. Escribió santo Tomás: «El diablo tienta siempre para dañar, precipitando al pecado, y este es el sentido en que se dice que el tentar es oficio propio de los demonios»[172].

[170] Cf. A. LOBATO, *Yo, Juan Macías, amigo de los pobres,* o.c., 148.
[171] PABLO VI, «Homilía de la canonización de Juan Macías» (28-9-1975) n.2: *AAS* 67 (1975) 574.
[172] *STh.* I q.114 a.2 in c.

Los ataques diabólicos se conocen con el nombre de asedio o infestación cuando sólo se realizan en los objetos alrededor del hombre; con el de obsesión, si ya el ataque es personal —que puede ser externa, y si es con maltratos se denomina vejación, o interna, que reviste diversas formas y que llevan a la desesperación, e incluso al suicido—; con el de posesión, si consigue ya el dominio completo de todas las facultades y privación completa de la libertad. También, por su elevación en la oración, san Juan Macías fue objeto de apariciones que afectaban los sentidos externos, infestaciones y vejaciones.

Después de llegar al convento y ser consolado por san Juan Evangelista, Juan Macías cuenta, en su extenso relato:

> «Más la noche siguiente, como a las once de la noche, estando en nuestra celda rezando, llegaron muchos demonios a oscuras, y me aporrearon y arrastraron. Mas yo me armé contra ellos, diciendo: "¡Jesús Salvador, María, José, sean conmigo!" Con lo cual me libré de ellos y me dejaron por entonces. Mas doce años me persiguieron casi todas las noches, tratándose muy mal de palabra y de obra. Mas yo siempre quedaba libre con decir: "¡Jesús Salvador, María, José, sean conmigo!". Es tan terrible el frío y el tormento y dolores que me causa cuando voy arrojado por el aire, que si Dios no me amparara no hay duda que la primera vez arrojaron los demonios y en todas esas otras veces que me sucede lo mismo, llegara muerto a la parte a que me arrojan»[173].

Prosigue la narración, explicando detalladamente la siguiente obsesión externa y sensible, a la que siguió una vejación:

> «Una noche, entre otras, estando haciendo oración en el altar de nuestra Señora del Rosario, en medio del ejercicio, de repente se me puso delante un demonio en figura de un hombre muy grande, muy negro, muy feo y horroroso, porque por boca, ojos y narices echaba fuego y llamas, con un humo pestilente, más que de alquitrán y azufre. Me cogió por la capilla y me sacó arrastrando por el suelo, desde el altar hasta debajo del púlpito. Y me puso el pie a los pechos, y con la mano puesta a la garganta me amenazaba a quererme ahogar. Más mi amantísimo Señor me libró porque yo lo llamé diciendo: "¡Jesús Salvador, María y José sean conmigo!" Llamaron a los maitines y fui a ellos y me consolé con alabar a Dios en compañía de aquellos siervos suyos».

Sigue el relato refiriéndose a las tentaciones del mundo, que procuraba no sufrirlas evitándolas y con penitencias.

> «Nunca le he pedido a nuestro Señor que me revele cosa ninguna, porque el demonio es muy sutil y desea acabar de una vez con nosotros. Que si salía fuera de casa que eran muy pocas veces y por mandado de la obediencia, cuando volvía y entraba por la portería decía: "¿Gracias a Dios que he llegado, amantísimo Jesús mío!'". Que aunque fuera de casa iba compuesto y no miraba a nadie, se pasaban dos o tres días para aquietar y sosegar el espíritu. Y que cuando volvía de fuera llegaba menos fraile que cuando estaba en el convento. Y que la noche siguiente la pagaba mi cuerpo dándole áspera disciplina».

173 «Confesiones al P. Gonzalo García, OP», a.c., 35-36.

También a continuación habla de las tentaciones del tercer «enemigo»: la propia carne o concupiscencia desordenada del organismo corporal.

> «En materia de mujeres en especial me tuvo Dios de su mano. Y pudiera decir yo ahora lo que nuestro Padre santo Domingo cuando murió: que por la gracia de Dios había conservado hasta aquel punto la joya preciosísima de la virginidad y que así moría virgen».

Combatía todas las tentaciones con el sufrimiento, con las mortificaciones voluntarias, como ha dicho, y sobre todo con la oración, para obtener la gracia de Dios. Confiesa: «Que la noche que por lo menos no tenía tres o cuatro horas de oración, no tenía al día siguiente cara para aparecer delante de Dios»[174].

El papa Pablo VI dijo en la homilía de canonización de san Juan Macías:

> «Él, que desde su niñez había sido introducido en el mundo íntimo de la presencia de Dios, fue en medio de su actividad un alma contemplativa. El campo, el agua, las estrellas, los pájaros, le hablaban de Dios y le hacían sentir su cercanía»[175].

Citó, a continuación, las siguientes palabras, que se leen en este momento del relato del santo dominico:

> «Muchas veces orando a deshoras de la noche, llegaban los pajarillos a cantar y yo apostaba con ellos, a quien más alaba al Señor. Ellos cantaban y yo replicaba con ellos. Más siempre me ganaban ellos»[176].

Comentó el Papa, sobre estas palabras de las confesiones de san Juan Macías, a quien consideraba una «figura maravillosa y atractiva» y «una figura actual»:

> «¡Frases de encantadora poesía, que dejan entrever las largas horas dedicadas a la oración, a la devoción a la Eucaristía y al rezo del rosario! Pero esta vida interior nunca representó para Juan Macías una evasión frente a los problemas de sus hermanos; antes bien, partiendo de su vida religiosa, llegaba a la vida social. Su contacto con Dios no sólo no le hacía retraerse de los hombres, sino que le llevaba a ellos, a sus necesidades, con renovado empeño y fuerza para remediarlos y conducirlos a una vida cada vez más digna, más elevada, más humana y más cristiana»[177].

Son muchos los milagros que realizó en vida y varios los refiere su primer hagiógrafo, fray Juan de Meléndez. Uno fue el de la curación inadvertida de su amigo Alonso Macerno, enfermo de ciática y de próstata. Con enormes esfuerzos había salido de su casa y se había encaminado a la Recoleta para buscar ayuda de su amigo fray Juan. Llegó cuando el buen fraile estaba repartiendo la comida a los pobres. No se atrevió

174 Ibíd., 36.

175 PABLO VI, «Homilía de la canonización de Juan Macías» (28-9-1975) en: *AAS* 67 (1975) 575.

176 «Confesiones al P. Gonzalo García, OP», a.c., 37.

177 PABLO VI, «Homilía de la canonización de Juan Macías», ibíd.

a interrumpirlo. Fray Juan al verle parado le pidió que le ayudara, que le alcanzara los platos. Haciendo grandes esfuerzos por mantenerse en pie, le fue ayudando. Su servicio sacrificado fue recompensado con la curación. Sin decir ni hacer otra cosa, se sintió curado. Besó las manos de su bienhechor, y los dos fueron juntos a dar gracias a Dios a la capilla. San Juan Macías le despidió con estas palabras: «Animo, hermano, tu fe te ha curado».

Otro milagro que cuenta fray Meléndez lo realizó con un niño negro, Antón, que le ayudaba en las atenciones a los pobres, pero que siempre se movía, como se dice del etíope Ebed-Mélek, que salvó a Jeremías de morir en una cisterna. Un día que se había subido en el brocal del pozo del convento cayó al fondo. Los religiosos, que lo vieron, corrieron al pozo. Le llamaron sin obtener respuesta. El vocerío llegó a fray Juan Macías. Dijo a los atribulados frailes que la Virgen cuidaría de él. Inmediatamente se fue a orar a la capilla. Al cabo de un rato regresó, fue al pozo y le llamó. El muchacho contestó. Inmediatamente, arrojaron unas cuerdas y le izaron sano y salvo. El chico iba dando gracias a la Virgen. Como no tenía apellido se quiso llamar Antón Macías. Cuenta Abelardo Lobato, en la última biografía del santo, que, en nuestros días, hay también una muchacha que se apellida Macías, también por relación con el santo.

> «En Lima donde una niña a quien la madre natural abandona a la puerta, la dueña de la casa la acoge y al preguntarle en el registro civil por el nombre del padre dice que es Juan Macías. La niña ya llega a adolescente y es conocida de todos como Carmen Macías, la hija de san Juan Macías»[178].

Uno de los milagros más conocidos de san Juan Macías es el de la viga maestra que se estiró, y que en la actualidad se encuentra en el convento de Santo Domingo de Lima. Frente a la sala capitular se encuentra esta jácena, adosada al muro con la siguiente inscripción: «Esta es la viga madre que hizo crecer milagrosamente el venerable siervo de Dios fray Juan Macías».

En el convento de la Recoleta se construía una sala y se tenía que poner el techo. Al colocar la viga maestra, los obreros se dieron cuenta de que no habían tomado bien las medidas y la habían serrado más corta. No se podía sostener. Faltaba un buen trozo. Como es de suponer, al instante se entabló una discusión a voces. Como es natural, los obreros empezaron a excusarse y a vociferar. Se acercó fray Juan Macías y con su acostumbrada amabilidad puso paz y les mando rezar. Después les ordenó de nuevo que la colocaran, aunque ya habían comprobado que no servía. Ahora se pudo colocar en su sitio perfectamente.

Otro milagro con el que san Juan Macías mostró el poder de la oración fue el de la curación de una niña accidentada. Un carruaje arrastrado por dos caballos, que se habían desbocado, corría por una

[178] A. LOBATO, *Yo, Juan Macías, amigo de los pobres,* o.c., 8.

calle de Lima llamada de la Amargura. Atropellaron a una niña, hija de Juan Delsil y Juana Entibuós, que salía corriendo de su casa. Quedó horriblemente destrozada. Estaba agonizando. No había nada que hacer. A sus padres se les ocurrió llevarla a fray Juan Macías. El dominico les pide que se arrodillen y recen. Invoca a Jesucristo y le hace la señal de la cruz. Inmediatamente levanta la niña en brazos y se la entrega viva y curada a sus padres.

La iconografía representa también a san Juan Macías librando a las almas del purgatorio con el rosario. El santo conservaba siempre el rosario que le dejó como herencia su madre. Por su constante rezo del rosario por las almas del purgatorio, sus biógrafos le denominan el «ladrón del purgatorio». En su última declaración, después de contar cómo rezaba por las noches, reveló que:

> «Yo, fray Juan, con frecuencia me preguntaba: "Oh Señor, ¿cuándo tendrán fin tantos pecados? ¿Cuándo te amarán los hombres? ¿Cuándo acabarán de temerte y te adorarán tus criaturas?" A los principios no era yo tan devoto de las almas del purgatorio. "Siervo de Dios, me decían las almas del purgatorio, acuérdate de nosotras, no nos olvides, socórrenos con tus oraciones en la presencia de Dios y ruega a su divina Majestad que nos saque de estas penas". Era tanta la multitud que parecía un enjambre de abejas. Volviéndome a ellas les respondí: ¿Qué puedo yo, santas almas, hacer ni pedir por vosotras, siendo un hombre miserable?».

Ante esta larga confesión de san Juan Macías, en el lecho de muerte —al que le había llevado la enfermedad de disentería, en el mes de septiembre de 1645— a fray Gonzalo García, dominico a quien tenía mucha confianza, éste le pidió que la repitiera ante el padre prior. Quería que esta narración no permanecería oculta en el secreto de la confesión, sino que fuera conocida por todos. No se tenían noticias de apariciones de san Juan Evangelista. El prior fray Blas de Acosta no sólo escuchó el relato, sino que mandó a fray Gonzalo que tomara nota de todo lo que iba contando fray Juan Macías. Treinta y seis años después, fray Juan Meléndez publicó íntegra esta confesión en la primera biografía del santo.

Al llegar a este punto del relato, san Juan Macías concluyó. Dirigiéndose a su superior le dijo: «Padre prior, le pudiera decir más, pero estoy cansado». El prior Blas de Acosta le respondió que ya era suficiente por aquel día y que ya volvería para continuar al día siguiente. Fray Juan Macías le contestó:

> «Ah, ah, ah, no está a mi cargo. Mi jefe san Juan Evangelista lo dirá a su tiempo. Padre prior, no haga ruido ni estruendo en mi entierro, sino ponga estos huesos en un rincón del Capítulo, que en algún tiempo serán de provecho»[179].

Uno de los frailes del convento, al despedirse de fray Juan en aquellos días en que llegaba su muerte, le rogó que no le olvidara y le encomendara a Dios. Le respondió el moribundo: «Padre mío, donde la caridad

[179] «Confesiones al P. Gonzalo García, OP», o.c., 37.

es más perfecta ¿cree su reverencia que me habría de olvidar? Le doy mi palabra: allá le seré mejor amigo de lo que le fui acá». Palabras que han sido de esperanza de todos los que invocan al santo, especialmente en las dificultades económicas y en los viajes.

En la tarde del sábado, día 16 de septiembre de 1645, todos los religiosos de la comunidad en procesión se dirigieron a la habitación de fray Juan acompañando al viático. Fray Juan Macías recibió la comunión y el prior le administró el sacramento de la extremaunción. Cuando los frailes cantaban el *Salve Regina,* con la que los dominicos despiden a sus hermanos de este mundo, Juan Macías expiró, eran las dieciocho y cuarenta y cinco de la tarde. Contaba sesenta años de edad. En su habitación tenía una imagen de la Virgen bajo la advocación de Belén, a la que tenía gran devoción.

En la mañana del día 18 se celebró el entierro. Se le enterró en la sala capitular, como había pedido, pero en el centro donde se enterraba a los priores. Como eran muchos los que iban a rezar a la portería, para pedirles gracias y favores, se adaptó como oratorio y se trasladó allí su sepulcro. Muy pronto, en 1648, comenzó la causa de beatificación, pero por una serie de accidentes fortuitos fue retrasándose.

Treinta y seis años después de su muerte los restos de fray Juan Macías fueron trasladados a un ataúd de cedro y se hallaron incorruptos. Hasta nuestros días se han conservado disecados, pero no corruptos. Finalmente fue proclamado beato por el papa Gregorio XVI, el 22 de octubre de 1837. Por último, como se ha dicho, y gracias al milagro de Olivenza, papa Pablo VI le proclamó santo el día 28 de septiembre de 1975.

En su contacto diario con las gentes, fray Juan Macías no sólo invitaba a la oración, sino que también procuraba hablar con los que vivían en pecado, a los que llamaba a su portería. También en ella impartía enseñanza catequética a todos los que conversaban con él. Incluso al socorrer a los pobres con alimentos o con otras cosas, oraba con ellos, los instruía en la doctrina cristiana, y los invitaba a la asistencia a celebraciones litúrgicas. Por este motivo, en su biografía, Abelardo Lobato pone en su boca las siguientes palabras:

> «Por ser dominico yo tenía una gracia, que debía ejercitar. Era un carisma que se le da a todo dominico para que anuncie el Evangelio. Mi confesor, el P. Gonzalo García, me lo explicó un día del siguiente modo, que me dejó plenamente convencido. Los dominicos —me decía— tenemos una misión en la Iglesia, confiada a santo Domingo y a sus hijos por el papa Inocencio III. Se llama la Orden de Predicadores porque se le ha confiado predicar el Evangelio "del mismo modo que los obispos". Somos la Orden destinada a la predicación y a la salvación de los hombres. La vocación dominicana incluye una gracia especial, que desde las Constituciones de 1220 se llama "gratia praedicationis", en una hermosa expresión latina, la gracia de la predicación. Es un carisma para el bien de la Iglesia, para el anuncio evangélico de la palabra. No consiste en la ciencia, ni en el arte de la oratoria humana, sino en ser instrumentos del Espíritu para edificar la Iglesia (1 Cor 14,12). Por ser gracia de la Orden la tenemos todos los dominicos, cada uno de un modo»[180].

[180] A. LOBATO, *Yo, Juan Macías, amigo de los pobres,* o.c., 155.

La «gracia de la predicación» la tenían patentemente santo Tomás de Aquino y san Juan Macías, desde dos lugares tan distintos como una cátedra universitaria y una portería. Coincidían no sólo en su extraordinaria humildad, sino también en el fiel y constante cumplimiento de la gran misión de la Orden fundada por santo Domingo: predicar.

CAPÍTULO IV

MAGISTERIO EN PARÍS

1. Las cátedras de la Universidad de París

En el año 1252, cuando se terminaba el curso universitario en Colonia, el cuarto que pasaba santo Tomás en la ciudad, el maestro general de la Orden de Predicadores, Juan el Teutónico, escribió a san Alberto Magno. Le pedía que le recomendara a uno de sus discípulos para ocupar la vacante del oficio de bachiller en la cátedra de Teología de extranjeros, que regentaban los dominicos en París.

a) *El conflicto entre maestros seculares y regulares*

La Orden dominicana tenía dos cátedras de Teología en la Universidad de París. La primera la había conseguido el famoso maestro de Artes Rolando de Cremona († 1259), profesor en la Universidad de Bolonia, que había ingresado en la Orden de Predicadores en 1219. Fue autor de una *Summa theologica,* en la que siguió el pensamiento de la escolástica tradicional, aunque citando todas las obras de Aristóteles y también las de muchos filósofos musulmanes, menos Averroes, que todavía no se conocía en la cristiandad. En mayo de 1229 se graduó como maestro en Teología y ocupó una de las doce cátedras de Teología de la Universidad de París, que estaba vacante.

Fue la primera cátedra que obtuvieron los dominicos. Casi inmediatamente consiguieron otra, pero de un modo indirecto. Cuando, a principios de curso del año 1219, llegó el maestro Reginaldo de Orleans a París —enviado por santo Domingo— como prior del convento de Saint Jacques —una antigua posada para los peregrinos que iban a Santiago, donada por la Universidad de París—, consiguió que, al año siguiente, la misma Universidad le proporcionara un profesor, el maestro secular Juan de Saint Alban. Con ello, en el convento dominicano, quedaba establecida una cátedra de la Universidad, a cuyas lecciones acudían no sólo los frailes del convento, sino todos los que se matricularan a ellas, fueran o no dominicos.

A Juan de Saint Alban (1220-1226), le sucedió otro maestro secular, el inglés Juan de Saint Gilles (1226-1233). Sin embargo, este último ingresó en la Orden, en 1230, pero conservó su cátedra. En 1233, pasó a Toulouse, sucediendo a Rolando de Cremona, que había ido a Bolonia. Los dominicos, con ello, habían logrado una cátedra porque ya la ocupó Guerrico de Saint-Quentin (1233-1245), maestro en artes y doctor en

medicina, que había ingresado en la Orden en 1225. A su muerte le sucedió san Alberto Magno (1245-1248). Cuando regresó santo Tomás a París la ocupaba el dominico Elías Brunet (1248-1256).

Se decidió que estas dos cátedras dominicas se proveyeran de tal manera que esta última, traída a la Orden por un maestro no francés, fuese ocupada siempre por un dominico extranjero o procedente de otras provincias dominicanas. La cátedra de Rolando de Cremona sería regentada por dominicos franceses. De manera que le sucedió Hugo de Saint Cher (230-1235), que después fue nombrado cardenal (1244). Posteriormente la regentaron: Godofredo de Bléneau (1235-1242), Esteban de Vinizy (1242-1243), Lorenzo de Fougères (1243-1244), Guillermo de Estampes (1244-1248) y Bonhome de Bretaña (1248-1255), que la ocupaba cuando llegó el Aquinate.

La Orden dominicana había conseguido estas dos cátedras —una para franceses y otra para extranjeros— en un momento conflictivo. Se estaba en un período de huelga (marzo de 1229-abril de 1231), y, como era habitual entonces, los profesores y los alumnos habían abandonado París para organizar las clases en otro lugar. Como los dominicos no habían secundado la huelga, el maestro Juan de Saint Gilles continuó impartiendo las clases, y fue entonces cuando ingresó en la Orden. Rolando de Cremona ocupó la cátedra del maestro Bonifacio, que la había dejado en 1229. Por ello, estas dos cátedras no implicaron ningún cambio en el número de las doce de Teología autorizadas por la Universidad.

Por un camino parecido al de la cátedra de extranjeros dominicana, los franciscanos consiguieron también una cátedra. Habían llegado a París, en 1219, dos años después que los dominicos. Construyeron el Grand Couvent des Cordeliers. En este convento, al igual que en el de los dominicos enseñó Juan de Saint Gilles, lo que también hizo el maestro Alejandro de Hales.

El inglés Alejandro de Hales (1170/80-1245) había estudiado en París. Era maestro en Artes y en Teología. Había sido el primero en usar el libro de las *Sentencias,* de Pedro Lombardo, como libro de texto. En 1236, ingresó en la Orden franciscana, conservando la cátedra. De este modo, la Orden tuvo un representante en la Universidad de París. Además, su ingreso representaba una conquista para la tendencia de los franciscanos, que eran favorables a los estudios, frente a la de los «espirituales», que los rechazaban.

Alejandro de Hales dio a la escuela franciscana sus directrices básicas y, además, fue el maestro de san Buenaventura, su figura más representativa. Escribió un *Comentario a las Sentencias* y la *Summa universae theologiae,* una obra muy extensa, completada por sus discípulos y que es un intento de síntesis del sistema platónico agustiniano de la tradición y los nuevos conocimientos filosóficos.

En la *Summa halensis,* se tienen en cuenta casi todas las obras de Aristóteles —aunque se las crítica con mucha frecuencia—, y las de los filósofos musulmanes Avicena y Averroes. Además, crea una nueva metodología. Introduce la «resolutio», un tercer momento conclusivo, después de la contraposición de las autoridades, según el método que había establecido Pedro Abelardo (1079-1142), de ordenarlas dependiendo de su respuesta afirmativa o negativa a una serie de cuestiones.

En 1238, Alejandro de Hales dejó la cátedra a su discípulo franciscano Juan de la Rochelle, que la ocupó hasta 1234. Le sucedió Odon Rigaud, también discípulo de Alejandro de Hales, que fue nombrado obispo de Ruán. En 1247 la ocupó el inglés Guillermo de Melitón y, después, de 1254 a 1257, la regentó san Buenaventura.

San Alberto contestó a Juan de Wildeshauen recomendando a fray Tomás. Sin embargo, al maestro general no le pareció la persona adecuada por ser demasiado joven. Tenía veintisiete años y la edad requerida para leer o comentar las *Sentencias* de Pedro Lombardo era de veintinueve. Además, sabía que fray Tomás era muy callado y no creía que pudiera colaborar en la lucha que se había entablado en la Universidad de París entre los profesores seculares y los profesores regulares.

El conflicto había comenzado cuando la Orden obtuvo las dos cátedras de Teología, durante la huelga de finales de la década de los veinte y principios de los treinta. Los dominicos habían continuado manteniéndose al margen de los problemas de los maestros seculares, sin embargo, la animadversión de estos últimos contra los religiosos mendicantes había ido aumentando.

El líder del clero secular era el canónigo Guillermo de Saint Amour, que proponía que los frailes dejaran las tres cátedras, dos de los dominicos y una de los franciscanos. Sostenía este maestro de la Universidad de París que tenían que volver a sus conventos y vivir como monjes. Los mendicantes no debían ejercer el ministerio pastoral ni tampoco enseñar.

El motivo real de su oposición, sin embargo, no era éste, sino otros dos inconfesados. Uno, que los estudiantes acudían mayormente a las aulas de maestros religiosos. Muchas de ellas resultaban insuficientes para poder albergar a todos los inscritos. Era la consecuencia de la diferente calidad del profesorado. Los maestros seculares, por lo general, no preparaban suficientemente las clases, dedicaban poco tiempo al estudio y no escribían casi nada. Las rentas que poseían y el sueldo les permitían llevar una vida cómoda y dedicada muchas veces a la diversión. En cambio, la vida religiosa de pobreza, de recogimiento y de silencio, de los maestros regulares, les facilitaba el estudiar, escribir y preparar a conciencia todas sus clases.

Otro motivo era que los fieles acudían masivamente a las iglesias de los frailes. No iban a los templos parroquiales para cumplir sus deberes religiosos. Los mendicantes, tanto en su predicación sólida y bien preparada como en la administración de los sacramentos cristianos, daban una imagen de devoción, de piedad y de fervor religioso. Como consecuencia, las limosnas y las ofrendas disminuían enormemente en

las iglesias parroquiales. No era extraño, por tanto, que todo el clero secular hiciera causa común con los profesores contra las órdenes mendicantes.

b) *La monarquía de Luis IX y la cultura*

Los mendicantes pudieron regentar estas cátedras universitarias gracias a la generosidad del rey san Luis IX de Francia. Los dominicos vivían casi exclusivamente de sus limosnas. Además, el rey les había financiado la ampliación del convento de Saint Jacques. Algo parecido hacía con los franciscanos. Su Grand Couvent des Cordeliers fue construido gracias a su ayuda.

También es muy destacable la labor de san Luis como promotor de la cultura, que se manifiesta en el apoyo a la Universidad de París. En 1257 colaboró económicamente en la creación del colegio de la Sorbona para estudiantes pobres —que después dio nombre a toda la Universidad—, fundado por Robert de Sorbon (1201-1274), capellán y confesor del rey. Además, san Luis mantenía estrecha relación con san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino y san Buenaventura, las tres grandes figuras del pensamiento del siglo XIII.

San Luis, que tenía diez años más que santo Tomás, marcó —al igual que este último— un hito importantísimo en la historia de Europa. Si santo Tomás representa a la perfección la síntesis cristiana de la espiritualidad con la cultura y las ciencias, en san Luis de Francia está sintetizada la espiritualidad cristiana con la vocación guerrera y estadista. El Aquinate vivió como un religioso santo; Luis IX, como un laico santo. El rey de la dinastía de los Capeto realizó el ideal del caballero cristiano medieval con la misma fidelidad que el fraile de los nobles Aquino, el ideal dominicano.

El rey francés Luis IX nació en Poissy, el 25 de abril de 1214, y murió en Túnez, el día 25 de agosto de 1270. Hombre de gran sabiduría y de una enorme bondad para gobernar. A estas cualidades unía una inmensa generosidad, que le atraía las simpatías del pueblo, y una sincera y profunda piedad.

Juan de Joinville (1224-1317), amigo del rey y que combatió a su lado, después de su muerte escribió su biografía. Su historia de san Luis, *Libro de las santas palabras y las buenas acciones de nuestro santo rey Luis,* la finalizó en 1309, pocos años después de la canonización del rey —el 11 de agosto de 1297, por el papa Bonifacio VIII—, a la que Joinville fue llamado a prestar testimonio. Su escrito no es sólo una crónica de unos hechos caballerescos del siglo XIII, sino también una imagen viva del espíritu y del ambiente, que rodeaba al biografiado, que se hace presente al lector, a pesar de los siglos transcurridos.

Joinville explica, en esta interesante y amena obra, que eran célebres las obras de misericordia del rey Luis IX.

> «Desde su infancia, el rey se compadecía de los pobres y de los sufrientes [...] Cada día tenía a comer y a cenar hombres viejos y desvalidos. Les hacía servir sus mismos manjares y después les daba una limosna en dinero [...] distribuía cada día grandes y numerosas limosnas a los pobres religiosos, a los pobres de los hospitales, a los pobres enfermos, y a los estudiantes pobres»[1].

También refiere Joinville, en su extenso relato, que el rey ayudaba especialmente a los religiosos.

> «Desde que comenzó a regir su reino y actuar por su cuenta, edificó iglesias y muchas casas religiosas [...]. Fundó la abadía de san Mateo de Rouen para las monjas de la Orden de Predicadores; la de Longchamp para monjas de la Orden de las clarisas [...] Quería a todos aquellos que se entregaban al servicio de Dios y llevaban hábito de religiosos; cuando alguna de estas personas acudía a pedirle ayuda, nunca regresaba sin su total apoyo [...] De esta manera, el buen rey rodeó de casas de religiosos a la ciudad de París»[2].

Cuenta este fiel amigo personal del rey, porque, como se desprende del relato, debió de ser testigo de ello, que:

> «Cuando algunos de sus familiares le reprochaban estas grandes limosnas y el dinero que invertía en las obras de caridad, el buen rey decía: "Quiero más desprenderme en limosnas por amor a Dios, que en orgías y vanidades de este mundo"»[3].

Luis IX era hijo de Luis VIII de Francia y doña Blanca de Castilla, hija del rey Alfonso VIII. Su hermana doña Berenguela fue la madre del rey español san Fernando. A finales de 1226, por el fallecimiento de su padre, Luis fue coronado rey de Francia con doce años. Su madre ejerció como regente. Sus hermanos recibieron en herencia grandes feudos. Roberto recibió el Artois; Carlos era dueño de Anjou y Poitou; y Alfonso, de Auvernia.

Los nobles, aprovechando estas circunstancias, intentaron disminuir el poder de la corona. Uno de ellos, Pierre Mauclerc, incluso inició una revuelta, que fracasó por falta del apoyo del pueblo. En medio de estas dificultades, su madre educó al pequeño rey en los ideales del caballero cristiano, en ser un hombre equilibrado, pacificador y leal con Dios y con el prójimo. Nota Joinville que:

> «Dios, en quien depositó su confianza, lo guardó siempre y, de una manera especial, los días de su infancia, cuando más lo necesitaba. Lo guardó por las buenas amonestaciones de su madre, la cual le enseñó a creer en Dios y a quererle, le rodeó de hombres de religión y de muy pequeño, le hizo asistir a las horas y a los sermones. Se acordaba que su madre le había hecho comprender alguna vez que preferiría verle muerto antes que en desgracia de Dios por un pecado mortal»[4].

[1] J. JOINVILLE, *Vida de sant Lluís, rei de França,* trad. E. Bagué (Biblioteca Serra d'Or, 1; Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1987) 115.
[2] Ibíd., 114-116.
[3] Ibíd., 116.
[4] Ibíd., 23-24.

También se cuenta en la literatura sobre el santo algo relacionado con este recuerdo de su madre:

> «Gustaba firmar: "Luis de Poissy", que era el lugar en el que recibió las aguas bautismales. Para él, la vida sólo había empezado con la gracia santificante. Decía: "No temo más que una cosa: el pecado mortal; sería la supresión de la vida recibida en Possy, la única que me interesa"»[5].

Confiesa Joinville —que tenía diez años menos que Luis IX, pero de la misma edad que santo Tomás— que el rey en una ocasión le hizo una pregunta sobre Dios, justamente era la misma que había hecho el niño Tomás en Montecassino:

> «El buen rey le llamó y le dijo: "No oso hablaros, por vuestro discernimiento que es tan sutil, de una cuestión que hace referencia a Dios y por esto he hecho comparecer a estos frailes que veis aquí para haceros una pregunta. ¿Senescal, quien es Dios?"».

Contestó el jefe de la nobleza Joinville: «Señor, es un ser tan bueno que no puede ser mejor». Replicó el rey:

> «Ciertamente, habéis respondido bien, pues lo que acabáis de decir se encuentra escrito en este libro que tengo en la mano. Ahora os pido qué preferiríais, ser leproso o haber cometido un pecado mortal»[6].

El libro que estaba leyendo el rey podía haber sido el *Proslogion,* de san Anselmo, o un comentario al mismo. En esta famosa obra del monje benedictino san Anselmo de Canterbury (1033/1034-1109), dedicada a demostrar la existencia de Dios, se le concibe como «aquello mayor que lo cual nada puede pensarse»[7]. Más adelante, al tratarse sobre la naturaleza de Dios, se lee: «¿Qué serás sino el ser más perfecto de todos? [...] ¿Qué bien puede faltar al sumo bien por quien todo bien existe?»[8].

Continúa explicando Jonville con la sencillez y la sinceridad que respira toda la obra:

> «Y yo que nunca quise mentirle, le respondí que preferiría haber cometido treinta que ser leproso. Cuando los frailes nos hubieron dejado, me llamó a parte y me hizo sentarme a sus pies. "Habéis hablado precipitadamente como un simple, me dijo; no hay lepra tan fea como el pecado mortal, porque el hombre que vive en pecado mortal es parecido al diablo infernal. Y ciertamente, cuando morimos quedamos curados de la lepra, pero el que ha cometido un pecado mortal, a la hora de la muerte no tiene la seguridad de tener un arrepentimiento tan grande para que Dios le perdone, y ha de temer en gran manera que esta lepra no le dure tanto como Dios estará en el Paraíso. Por esto os ruego con toda el alma, añadió, que prefieras que cualquier mal, ya sea la lepra, ya sea cualquier otra enfermedad, se enseñoree de vuestro cuerpo antes que el pecado mortal lo haga de vuestra alma"»[9].

[5] J. EUGUI, *Mil anécdotas de virtudes* (Rialp, Madrid 2004) 346.
[6] J. JOINVILLE, *Vida de sant Lluís, rei de França,* o.c., 13.
[7] SAN ANSELMO, *Proslogion,* c.II, en *Obras completas de san Anselmo,* I (BAC, Madrid ²2008) 367.
[8] Ibíd., 5; p. 371.
[9] J. JOINVILLE, *Vida de sant Lluís, rei de França,* o.c., 14.

En otra ocasión, y a propósito de esta anécdota del rey, recuerda también Joinville:

> «Me preguntó si quería ser respetado en este mundo e ir al cielo después de morir. Le respondí que sí. "Entonces me dijo, guárdate de hacer o decir, teniendo conocimiento de ello, cualquier cosa que no pudieses reconocer que hayas dicho o hecho, delante de todo el mundo". Me recomendó así mismo de no desmentir o decir a nadie que era falso aquello que dijera delante mío, si callando no pecara o no me ocasionara algún daño, pues de las palabras fuertes nacen las batallas en las que mueren miles de hombres»[10].

En 1245 Luis IX comenzó su gobierno personal. El año anterior, se había casado con Margarita de Provenza, hija del conde Ramón Berenguer IV, una mujer muy virtuosa en quien encontró durante toda la vida a su más fiel colaborador, aunque no permitió que se inmiscuyera en cuestiones de gobierno. El rey, tal como lo describe Jonville, era un joven de veintiún años, alto, delgado, de cabellos rubios, ojos azules y con un aire angelical.

El matrimonio, que fue verdaderamente feliz, tuvo once hijos, cinco chicos —los mayores participaron activamente en las cruzadas— y seis chicas. Sólo cinco les sobrevivieron: Margarita, casada con Juan I de Brabante, el futuro rey Felipe III —nacido el 1 de mayo de 1245 y casado con Isabel de Aragón—; Blanca, nacida en 1253; Robert de Clermont, nacido en 1256; e Inés, nacida en 1260 y casada con el duque Roberto II de Burgundia.

A todos sus hijos procuró educarlos lo mejor posible. Todos los reyes de Francia fueron descendientes suyos hasta que fue ejecutado el rey Luis XVI, en el año 1793. El sacerdote que acompañó al último rey reinante de la monarquía francesa le dijo antes de morir: «Hijo de san Luis, ya puedes partir para la eternidad».

La política interior de san Luis estaba basada en el ideal cristiano y medieval de construcción de la ciudad terrestre para preparar la ciudad de Dios. Su intento era: «Extirpar de la tierra todo tipo de vicios y pecados»[11].

Indica también Joinville que: «El rey, que tenía buen cuidado de amparar al pueblo pequeño», emprendió una reforma en todo el reino. Procuró que se hiciera justicia, que se reprimiera la delincuencia y disminuyeran los impuestos. Como consecuencia:

> «El dominio del rey se enderezó y el pueblo vino a habitarlo por la justicia que reinaba. Se pobló y progresó tanto que los derechos sobre las ventas, las herencias y otros impuestos reportaron el doble de lo que el rey sacaba antes»[12].

Una actuación económica que ha redescubierto la política moderna. Parece ser, según se ha comprobado en la práctica, que es más bene-

[10] Ibíd., 12.
[11] Ibíd., 122.
[12] Ibíd., 114-115.

ficiosa que la mera subida de impuestos y el descuido de la seguridad. Estas dos últimas acciones políticas y económicas disminuyen la riqueza y, con ello, la cantidad tributaria recaudada.

San Luis intentó mantener siempre la paz, la justicia y el bienestar. Persiguió, con la consolidación del poder monárquico frente a los feudales, el bien común. Advierte Joinville que, en definitiva:

> «Este santo hombre amó a Dios de todo corazón y se comportó según pide este amor. Y, talmente como Dios murió por amor a su pueblo, nuestro santo rey se puso diversas veces en peligro de muerte por amor al suyo, que hubiera muy bien podido ahorrárselo si hubiera querido. Este amor al pueblo lo mostró asimismo en las palabras que dijo a su hijo primogénito durante una enfermedad grave que sufrió en Fontainebleau. Querido hijo, le dijo, te ruego que te hagas querer del pueblo de tu reino. Pues en verdad, preferiría que viniera un escocés de Escocia a gobernar bien y lealmente a este pueblo antes que tú lo gobernases mal»[13].

Para llevar a cabo esta política, consolidó una serie de instituciones de gran importancia. El Parlamento fue el encargado de los asuntos judiciales tramitando las apelaciones al rey. La Cámara de Cuentas fue el órgano auditor de los ingresos y de los gastos de la Corona. El Consejo del Rey era el principal instrumento asesor del monarca. El reino fue dividido administrativamente en «bailías». A su frente estaba el bailío, funcionario real que debía presentar cuentas al finalizar su gestión. Además, los «enqueteurs» recorrían el territorio real para recoger las quejas por escrito. Todo este entramado se estructuró con una serie de ordenanzas, como la condena de los duelos judiciales; la referente a los blasfemos, en 1269; a la usura y las relacionadas con la moneda, con la calidad de su acuñación y su ley, para que fuera garantía en las transacciones comerciales.

Poco después de ser coronado Luis IX, muchos señores feudales, creyendo que, por joven, el nuevo rey sería débil, se rebelaron contra él apoyados por Inglaterra. Sin embargo, los iría venciendo uno a uno. La principal revuelta fue la de Hugo de Lusignan. Al mismo tiempo, se produjo un brote de rebeldía albigense. La situación se complicó con la sublevación de Raimundo de Tolosa y con el apoyo que brindó el rey Enrique III de Inglaterra a los rebeldes. El rey Luis, con su ejército muy bien organizado, derrotó a los ingleses en Taillebourg y en Saintes, el 19 y 20 de julio de 1242, y los expulsó del país. Sin apoyos, Hugo y Raimundo también fueron vencidos. Como muestra de su actitud pacificadora, el rey los perdonó e incluso pudieron recuperar sus posesiones y privilegios.

En 1258, mostrando también una gran capacidad para conseguir la paz, acabó con el largo litigio que existía entre Francia y Aragón. Por el tratado de Corbeil, Luis IX renunciaba a los derechos sobre el Rosellón y Cataluña, como sucesor de Carlomagno. A cambio, Jaime I reconocía

[13] Ibíd., 11-12.

la soberanía francesa en el Midi. Se selló el pacto con el matrimonio de la hija de Jaime I, Isabel, con un hijo de san Luis, el futuro Felipe III.

Con los ingleses firmó el tratado de París en 1259, poniendo fin a las disputas entre los dos reinos. A Enrique III se le cedían los feudos de Cahors y Périgueaux y la posesión del territorio de Guyena a cambio de su renuncia a Normandía, Anjou, Turena, Poitou y Maine. Según Joinville:

> «La gente del consejo Real era muy contraria a este pacto y todos se lo decían al rey [...] A sus razones el rey respondió: "Señores, tengo la seguridad que los antepasados del rey de Inglaterra perdieron con justicia todas las conquistas que yo tengo. Si les doy esta tierra no lo hago por ninguna obligación hacia ellos o a sus herederos, sino para que reine el amor entre mis hijos y los suyos, que son primos hermanos"»[14].

En el enfrentamiento entre el papado y el Imperio, san Luis tomó partido por la Iglesia apoyando siempre a los pontífices y a la jerarquía eclesiástica. Consiguió que Federico II liberase a los prelados y delegados del concilio lateranense, que habían sido apresados en la isla de Giglio (1241) y que, por ello, no pudo celebrarse. Intentó la conciliación del emperador con el Papa. Después, albergó en sus tierras el I concilio de Lyon (1245), convocado por Inocencio IV. Los lazos con el pontificado se estrecharon al permitir que su hermano Carlos de Anjou aceptara del Papa la corona de Sicilia en 1265. Este último se había casado con Beatriz, hija de Ramón Berenguer V de Provenza. Al morir este conde de la casa de Barcelona dejó como heredera a su hija. El condado de Provenza pasó así a la casa de Anjou. En otro país de la Occitania, Tolosa, entró a reinar otro hermano de san Luis, Alfonso de Poitiers. Estaba casado con Juana de Tolosa, hija de Ramón VII de Tolosa. A la muerte de su padre, no habiendo sucesión masculina, Juana había heredado el condado.

c) *Las dos últimas cruzadas*

Por su espíritu de bondad y justicia, el monarca francés era llamado para solicitar su mediación en muchos problemas de otros países. Fue requerido en la sucesión de Flandes, en los conflictos entre los señores de Lorena, y en otros de Enrique III de Inglaterra. Puede decirse que Luis IX de Francia era el árbitro de Europa.

Sin embargo, el enorme prestigio de san Luis se debe a las cruzadas. Después de la sexta cruzada (1228-1229), llevada a cabo por el emperador Federico II, Jerusalén había quedado en poder de los cristianos. En septiembre de 1244 la ciudad de Jerusalén había sido arrebatada a los cristianos por Eyub, sultán de Egipto. El papa Inocencio IV propuso durante el concilio de Lyon la organización de una nueva cruzada para

[14] Ibíd., 112.

la liberación de Tierra Santa. La llamada del pontífice, sin embargo, no fue oída por Alemania, ni por las ciudades italianas, ni por las órdenes militares. Sólo fue escuchada por el rey de Francia, que hizo el voto de cruzado.

Esta séptima cruzada (1248-1254) se proyectó con el ataque a Egipto antes de hacerlo a Jerusalén. La expansión de los terribles mongoles, bárbaros asiáticos que presionaban sobre el islam, daba muchas esperanzas. El rey se embarcó en Aigües Mortes el 28 de agosto de 1248. En este mismo año se había consagrado la Sainte Chapelle, que había mandado edificar al lado de su palacio de París para alojar la Corona de espinas y otras reliquias que había conseguido reunir. También se había terminado la catedral de Notre Dame. Los demás partieron de Marsella acompañado de sus tres hermanos y casi toda la nobleza francesa, entre ellos el conde de Flandes y el duque de Bretaña. Su ejército lo constituían unos 40.000 hombres y 2.800 caballos. El 17 de septiembre se reunieron en Chipre, donde pasaron el invierno.

Tuvieron todavía que sufrir una epidemia de peste, pero en la primavera de 1249 zarparon de Chipre 120 naves grandes y 1.600 pequeñas. Desembarcaron y conquistaron Damieta, ciudad del delta del Nilo. Su intento era tomar el Cairo. Avanzaron hacia Mansura, pero fueron derrotados. El hermano del rey, Roberto de Artois, murió en la batalla. San Luis fue capturado en compañía de sus otros dos hermanos, Carlos y Alfonso. También lo fue Joinville. Naves egipcias destruyeron las de los cristianos y todo el ejército se rindió. El desastre no podía ser mayor.

Consiguieron la libertad a cambio de la plaza de Damieta, donde estaba la reina Margarita, que allí había dado a luz a su quinto hijo Juan, que se le llamo Tristán por todas las penalidades que sufrieron. Al tener que ceder la ciudad a los musulmanes como rescate del rey, Margarita de Provenza se trasladó a San Juan de Acre a esperarle. También tuvieron que entregar un millón de onzas de oro.

Respecto al viaje del rey, ya liberado pero enfermo, hacia Acre, en una pequeña nave, explica Joinville que:

> «Se lamentaba de que su hermano Carlos, conde de Anjou, que estaba en la misma nave, no viniera a hacerle compañía. Un día preguntó qué hacía el conde y le respondieron que jugaba a los dados con monseñor Gualterio de Nemours, y haciendo pinitos de flaqueza a causa de su enfermedad, fue a encontrarlos y tomó los dados y las mesas y lo tiró al mar. Se enfadó mucho con su hermano, porque se había puesto a jugar a los dados tan pronto»[15].

La imagen que da Joinville de Carlos de Anjou, en toda su historia, es muy diferente de la del santo rey. El senescal, buen observador y excelente militar, sabía conocer a la gente, especialmente a los nobles y miembros de la familia real. En su larga vida vio sucederse a cinco reinados capetos, decisivos para la historia de Francia y de toda Europa

[15] Ibíd., 74.

y su cultura: Luis VIII (1223-1226) el león; Luis IX (1226-1270) el santo; Felipe III (1270-1285) el atrevido; Felipe IV (1285-1314) el Hermoso y Luis X (1314-1316) el obstinado. Las acciones que describe de Carlos de Anjou concuerdan con sus actuaciones posteriores, que afectaron directamente a santo Tomás.

Todos los cruzados supervivientes se reunieron en Acre, donde pasaron cuatro años fortificando algunas plazas cristianas de la zona y peregrinando a los Santos Lugares de Nazaret y Canaán. Los nobles le habían aconsejado regresar a Francia, pero el rey quiso quedarse para ayudar a los cristianos que se encontraban allí. En 1254, después de los cuatro años que se alargó su estancia en Tierra Santa, san Luis regresó a Francia por la muerte de su madre, doña Blanca de Castilla, y en vista de que no llegaban refuerzos, pero pensando en volver a organizar otra cruzada.

Dieciséis años después, pudo preparar la octava cruzada (1270), también, ante la frialdad de la mayoría, como una empresa personal. Los musulmanes continuaban la lucha y sólo quedaba Acre como último reducto cristiano. El papa Clemente IV había instado a una nueva cruzada para liberar Tierra santa. En 1269, el rey Jaime I el Conquistador acudió en su ayuda, organizando una verdadera cruzada compuesta por aragoneses, catalanes, castellanos y caballeros de San Juan de Jerusalén y Caballeros de Santiago. La empresa fracasó. Salieron de Barcelona, pero un temporal obligó al rey a buscar refugio en el sur de Francia. Las naves que llegaron a Acre, ayudaron a la defensa de la ciudad y regresaron.

El esfuerzo definitivo lo hizo san Luis. A pesar de las advertencias de sus consejeros, que conocían el estado de sus fuerzas y temían un nuevo desastre, quiso marchar otra vez a Egipto. Cuenta Joinville que por la necesidad de su presencia en el reino, tanto para mantener la paz interior como la exterior y, además, por la debilidad física del rey:

> «Cometieron un gran pecado los que aconsejaron al rey el peregrinaje. Mientras él estaba en Francia, todo el reino vivía en paz, tanto en el interior como con los vecinos; pero tan pronto como salió, la situación del reino devino cada vez peor. Cometieron un gran pecado los que, débil como estaba, aconsejaron al rey la peregrinación, pues su estado no le permitía ir en carro ni cabalgar. Estaba tan endeble, que tuvo que comportar que le llevasen en brazos desde el albergue del conde de Auxerre, en donde me despedí de él»[16].

Joinville, que desde que regresó de Tierra Santa, y después de haber estado todo el tiempo con el rey, se había limitado a la administración de sus tierras de la Champaña y a cumplir con los deberes de su cargo como noble, no quiso, en esta ocasión, acompañarle. En su libro, explica el senescal lo que dijo al rey con toda sinceridad. Sus argumentos reflejan muy bien el auténtico espíritu del feudalismo. Confesó que, a su regreso de la anterior cruzada:

[16] Ibíd., 119-120.

«Había encontrado pobre y desposeída a su gente, hasta el punto que no podían verse reducidos a una situación peor; por tanto, si quería comportarse según la voluntad de Dios, había de quedarse para ayudar a su pueblo. Pues si me entregaba al riesgo de la peregrinación, creía que sería en perjuicio de sus vasallos y, por tanto, me atraería la ira de Dios, que ofreció su vida por la salvación de su pueblo»[17].

Con san Luis al frente, los cruzados partieron de Aigües Mortes. El rey había fundado la ciudad en 1240. La monarquía francesa dispuso por primera vez de un puerto en el Mediterráneo, porque todavía no le pertenecía Marsella. Obtuvo las tierras de una abadía benedictina y preparó unos canales hacia el mar. Para conseguir la repoblación, concedió a la ciudad el privilegio de la exención de todos los impuestos.

Los cruzados habían llegado al puerto mediterráneo el 16 de marzo de 1270 y, por esperar a las naves genovesas, no partieron hasta el día 4 de julio de aquel año. Acompañaron al rey sus tres hijos, Felipe, Juan y Pedro, su yerno Thibault de Navarra, su hermano Alfonso de Poitiers y su sobrino Roberto de Artois. En esta ocasión la reina no le acompañó. Se dice, en una obra sobre san Luis, lo que probablemente ocurrió entonces:

«La despedida del rey y de la reina fue muy triste. Era el primer "adiós" de su larga vida de cariño, y aunque el rey estuvo mejor que lo que le había visto tres años antes Joinville, su debilidad aumentaba los amargos presentimientos y la angustia de la partida. El pueblo mezclaba sus lamentos con los de la reina, no pudiendo consentir en la ausencia de rey tan amado»[18].

Por presión de su hermano Carlos de Anjou, que tenía mucho interés en ocupar la costa berberisca, al igual que el rey de Sicilia, decidieron, en lugar de desembarcar en Siria o en Egipto, como la vez anterior, dirigirse a Túnez. Creyeron que podían dañar al sultán de Egipto porque de Túnez recibía armas y caballería. Además, les había llegado la noticia de que el sultán de Túnez podía abrazar la fe cristiana.

Una tempestad dispersó a la flota que se reunió en Cagliari. El 17 de julio llegaron a las costas de Túnez y ocuparon la antigua Cartago, una pequeña villa, que podía considerarse como puesto avanzado de Túnez.

«No se pasó más adelante. El rey aguardaba a su hermano Carlos, rey de Sicilia, para ir sobre Túnez y esta dilación lo perdió todo. ¿Puede imaginarse un ejército acampado sobre las arenas, bajo el calor tórrido de julio y agosto, inmovilizado, expuesto al sol africano durante semanas? Algunas escaramuzas, sí; trabajos de defensa que el rey hacía ejecutar para ponerse a cubierto de las sorpresas del enemigo, un simulacro de ataque hecho por el rey de Túnez en persona, irónicas incursiones de los sarracenos hasta los límites del campo de los cruzados y espías que se acercaban con mentiras y promesas de conversión. Esto era todo. El fuego se extinguió, el entusiasmo murió bajo el triste fastidio de los largos días. Esos grandes niños, no hallando

[17] Ibíd., 119.

[18] R. Monlaur, *Alain y Vanna,* trad. A. Ruiz y Pablo (Biblioteca Emporium, 14; Gustavo Gili, Barcelona 1913) 186-187.

cosa en qué llenar su vacío de gloria, volvieron sobre sí mismos, desalentados, vacilantes. El heroísmo de aquellos impulsivos requería resoluciones prontas y allí no había resoluciones. La alegría, el entrenamiento cedieron y una lenta consunción atacó al ejército. Torbellinos de arena, levantados en el desierto, cegaban a los cruzados, dándoles una sed ardiente, que apaciguaba ligeramente el agua salobre de las cisternas. Un sol implacable les aniquilaba, haciendo imposible todo esfuerzo durante muchas horas al día»[19].

Además, la peste ocasionada por el calor, la putrefacción del agua y de los alimentos, diezmaba a los hombres mientras esperaban en el desierto a las fuerzas de Carlos de Anjou. El día 3 de agosto el rey vio morir a uno de su hijos, el segundo, Juan Tristán.

«A los primeros síntomas del mal, habían llevado al joven príncipe a la galera del rey, y murió allí algunos días más tarde, después de haber pasado su corta vida entre la cautividad de Damieta, donde había nacido, y esta peste de Túnez que se lo llevó. "¿Mi hijo Tristán?", preguntó el rey. Cuando se le contestó sólo con lágrimas, Luis no dijo más que palabras de resignación como estas: "Así os ha placido, Señor: vos me lo habíais dado, vos me lo quitáis". Y al día siguiente caminó, como la víspera de achaque en achaque, de dolor en dolor; más no pudiendo esconder las lágrimas»[20].

Cuatro días más tarde murió el legado pontificio. Enfermó el mismo rey que, como siempre, se había empeñado en cuidar por sí mismo a los apestados y a los moribundos. El 24 de agosto recibió los últimos sacramentos y al día siguiente, el 25 de agosto de 1270, fallecía a las tres de la tarde, a la edad de 56 años y después de cuarenta de reinado. Sus últimas palabras fueron: «Iremos a Jerusalén». Con ellas, hacía referencia a lo que había buscado: a la Jerusalén, objeto de la cruzada, y a la Jerusalén celeste, fin de su vida.

Pocas horas más tarde llegaron las naves de Carlos de Anjou, que asumió la jefatura. Los huesos y el corazón de san Luis se trasladaron a Sicilia. Después se llevaron a Francia para ser enterrados en el panteón de Saint Denis de París. Allí estuvieron hasta que fueron profanados durante la revolución francesa. Muy pronto fue canonizado. Lo hizo el papa Bonifacio VIII el 11 de agosto de 1297, en la iglesia italiana de San Francisco de Orvieto.

El rey había dejado una serie instrucciones a sus hijos e hijas preparadas al notar que se acercaba el final de sus días. El texto que dio a su heredero lo transmitió Joinville y confirma que el reinado de san Luis es uno de los más ejemplares y completos de la historia. Estuvo siempre regido por la idea de hacer el bien y buscar en todo la felicidad de sus súbditos. La única guerra admisible para él era la cruzada, concebida más como un punto de partida para una actividad misionera que podrían llevar a término sus amigos los frailes mendicantes, especialmente los predicadores, que como una expedición militar.

[19] Ibíd., 197.

[20] Ibíd., 201-202.

Al final de su obra, Joinville explica que el rey: «Llamó a su hijo Felipe y le encomendó que observara como testamento las enseñanzas que le dejaba. He aquí, tal como el rey los escribió de su santa mano, según dicen». Este legado espiritual de san Luis es importante porque refleja el ideal de la monarquía cristiana medieval. La transcripción de su amigo es la siguiente:

«Hijo amadísimo, lo primero que quiero enseñarte es que ames al Señor, tu Dios, con todo tu corazón y con todas tus fuerzas; sin ello no hay salvación posible. Hijo, debes guardarte de todo aquello que sabes que desagrada a Dios, esto es, de todo pecado mortal, de tal manera que has de estar dispuesto a sufrir toda clase de martirios antes que cometer un pecado mortal. Además, si el Señor permite que te aflija alguna tribulación, debes soportarla generosamente y con acción de gracias, pensando que es para tu bien y que es posible que la hayas merecido. Y, si el Señor te concede prosperidad, debes darle gracias con humildad y vigilar que no sea detrimento tuyo, por vanagloria o por cualquier otro pecado, no te comportes peor cuando te tendrías que comportar mejor, pues está loco aquel que lucha contra Dios con los dones que le ha otorgado».

Después de recordarle los medios para salvarse, positivo —el amor a Dios— y negativo —la lucha contra el pecado—, y las virtudes de la humildad y la paciencia cristianas, le pide que acuda a los sacramentos de la penitencia para recuperar la gracia de Dios y al de la eucaristía.

«Confiésate a menudo y escucha un confesor sabio, que sepa mostrarte aquello que es preciso hacer y aquello de lo que tienes que guardarte. Y muéstrate sencillo para que tanto tu confesor como tus amigos se atrevan a recriminarte tus malas acciones. Asiste con devoción a los oficios de la santa Iglesia y ruega a Dios de corazón y de palabra, especialmente durante la misa, donde se hace la consagración».

A continuación, le recuerda la caridad para con el prójimo, y su manifestación en la bondad de corazón y en la amabilidad. Los deberes de la caridad debe cumplirlos para con el pueblo que ha de regir.

«Sé dulce y compasivo para con los pobres, los cautivos y los desdichados; ayúdales, y consuélales tanto como puedas. Mantén las buenas costumbres del reino y extirpa las malas. No codicies los bienes del pueblo y no lo agobies con contribuciones e impuestos si no hay una causa muy justificada. Si en tu corazón hay alguna angustia, descárgala en tu confesor o en algún hombre prudente que no diga palabras vanas; esto te ayudará a llevar tu pena».

Continúa insistiendo en la necesidad de tener buenos confidentes y amigos. También, que no consienta en el mal de los otros.

«Procura rodearte de hombres sensatos y leales, religiosos y seglares libres de ambiciones, y habla a menudo con ellos. Huye de la compañía de los malvados. Escucha con gozo la palabra de Dios y guárdala en tu corazón. Muéstrate inclinado a la oración y a las indulgencias. Procura tu bien y apártate de cualquier mal, sea donde sea. Que nadie en tu presencia se atreva a pronunciar una palabra que pueda ser ocasión de pecado o hablar mal de otro a sus espaldas. No permitas que delante tuyo se ofenda a Dios

o a sus santos. Da a menudo gracias a Dios por sus beneficios, para hacerte digno de recibir otros».

Dada la advertencia de la necesidad de escuchar a Dios en la Escritura y de hablarle en la oración y darle gracias, vuelve a su misión de rector de su pueblo. Enumera varias virtudes y aplicaciones concretas en cuestiones políticas. Sin duda, estaba sintetizando su experiencia como rey.

«Muéstrate leal y recto cuando hagas justicia a tu pueblo y sostén la causa del pueblo hasta que sea esclarecida la verdad. Si alguien tiene un pleito contra ti, no creas a nadie hasta que veas la verdad, pues así vuestros consejeros podrán juzgar con más libertad, ya sea a favor, ya sea en contra tuya. Si retienes alguna cosa que pertenezca a otro, tanto si es por obra tuya como por obra de tus antepasados, y estás seguro de ello, restitúyela tan pronto como puedas. Si el caso es dudoso, haz realizar una encuesta a hombres sabios y sensatos, para que lo decidan con rapidez y diligencia. Es preciso que tengas buen cuidado que tu gente y tus súbditos vivan, bajo tu gobierno, con toda paz y justicia recta. Así mismo, es preciso que mantengas en el estado y en las franquicias en que las tenían vuestros antepasados las buenas ciudades y las costumbres de vuestro reino. Si hay en esto algo que sea preciso enmendar, enmiéndalo y recondúcelo. Muéstrate benevolente y adicto a las ciudades, pues por su fuerza y grandeza tanto vuestra gente como los extranjeros os respetarán y temerán, especialmente los pares y los barones».

Si el rey no puede estar separado de Dios para poder orientar y potenciar sus deberes para con sus súbditos, tampoco puede estar en desacuerdo con su Iglesia. Como todo hombre, el rey debe respetar y amar a la Iglesia, a sus hombres, a sus medios y a su auténtica paternidad, y, por tanto, sus mandatos, que son espirituales y morales.

«Quiere y honra las personas de la santa Iglesia. Procura que no le sean arrebatadas o disminuidas las donaciones y limosnas que les hicieron vuestros antepasados. Cuentan de un rey Felipe (Felipe II Augusto, que reinó de 1180 a 1223), que era mi abuelo, que en una ocasión uno de sus consejeros le hizo notar que los hombres de Iglesia le hacían gran agravio, puesto que le usurpaban o disminuían sus derechos de justicia, y que encontraba muy extraño que lo comportara. Y el buen rey le respondió que esto era cierto, pero considerando las bondades y gentilezas que Dios había mostrado con él, prefería ceder en algunas cosas pertenecientes a su derecho que tener disputas con la gente de Iglesia. Honra y venera a tu padre y a tu madre y obedece sus mandamientos. Da los beneficios de la Iglesia a personas buenas y de vida honesta, tomando consejo de hombres sabios y rectos».

Con respecto a la política exterior, le da también una serie de consejos prácticos, siempre con la finalidad de evitar los conflictos y las guerras, buscando la justicia y la paz. Los mismos criterios morales sirven para la dirección de los funcionarios y, en definitiva, de todo el pueblo.

«Guárdate de emprender, sin gran deliberación, la guerra contra los príncipes cristianos, y si no te queda otro camino que hacerla, protege a la santa Iglesia y a todos aquellos que no te han hecho ningún mal. Si se promueven guerras y peleas entre vuestros súbditos, apacígualas tan pronto como puedas.

> Procura que haya buenos gobernadores y alcaldes y haz a menudo investigaciones sobre su actuación y la de los oficiales de vuestra casa, para saber cómo se comportan y si en la gestión de los asuntos se muestran ambiciosos, falsos o rapaces. Extirpa de la tierra toda clase de vicios y pecados, de una manera especial la blasfemia y la herejía. Procura que los gastos de vuestra casa sean razonables».

Por último, se ocupa de pedir para él, su padre, que le da una sencilla bendición revelandose así su visión sobrenatural y su profundo conocimiento vivido de la espiritualidad cristiana.

> «Finalmente, hijo amadísimo, haz cantar misas y oraciones por mi alma, por todo el reino, concédeme una parte especial y plena en todo el bien que harás. Querido hijo, os doy todas las bendiciones que un padre puede dar a su hijo. Que la santísima Trinidad y todos los santos te guarden y defiendan de todo mal. Y que el Señor te dé la gracia de cumplir su voluntad, de tal manera que sea honrado por ti y así, después de esta vida mortal, los dos lleguemos a verlo, amarlo y alabarlo sin fin. Amén»[21].

No es difícil descubrir, en este texto, realista y humano, que curiosamente no ha perdido ninguna actualidad, muchas ideas teológicas y hasta políticas de santo Tomás de Aquino, con quien su autor tenía gran amistad y mantenía elevadas conversaciones. De la vida y de la obra de este gran rey cristiano, Luis IX de Francia, puede concluirse con Chesterton —que lo compara con Federico II de Nápoles, que intentó con su política dominar a la Iglesia—:

> «San Luis, aunque desafortunado cruzado, tuvo en realidad más éxito como estadista que Federico II. Con las pruebas de la política práctica popularizó, consolidó y santificó el gobierno más poderoso de Europa, el orden y la concentración de la Monarquía francesa, que gradualmente se han venido fortaleciendo por espacio de quinientos años hasta las glorias del Grand Siècle; mientras que Federico vió su ruina delante del Papado y de las Repúblicas, y ante una combinación ingente de sacerdotes y pueblos. El Sacro Romano Imperio, que el deseó fundar fue un ideal en el sentido de un sueño; jamás llegó a ser un hecho real, como lo fue el sólido Estado que los estadistas franceses fundaron»[22].

2. El ataque a la Orden de Predicadores

La vacilación del maestro general Juan el Teutónico por elegir a su recomendado, fray Tomás, para el puesto de la Universidad de París, principalmente por el grave problema de la campaña contra los mendicantes del clero secular —que afectaba directamente al porvenir de la Orden dominicana—, no hizo desistir a san Alberto. No quería dejar pasar esta ocasión de una vacante de bachiller sentenciario en la cátedra de extranjeros de la Universidad de París para promocionar a

[21] J. JOINVILLE, *Vida de sant Lluís, rei de França,* o.c., 120-123.
[22] G. K. CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino,* en *Obras completas* (José Janés, Barcelona 1952) 958.

su discípulo Tomás, a quien consideraba muy competente en el «estudio y la vida religiosa»[23].

Santo Tomás ya había recibido la ordenación sacerdotal durante el tiempo que había permanecido en Colonia. Probablemente en 1250, cuando había cumplido la edad mínima requerida, los veinticinco años, fue ordenado sacerdote. El maestro Alberto pidió que intercediera el cardenal dominico Hugo de Saint-Cher, que había ocupado una de las cátedras dominicanas y en ese momento era legado papal en Alemania. Cuenta Tocco que:

> «Ante la insistencia del cardenal Hugo, el maestro general aceptó a Tomás como bachiller en la Universidad de París, escribiéndole y ordenándole que se presentara inmediatamente en París y que se preparara para leer las "Sentencias"»[24].

a) *La ofensiva antimendicante*

Cuando santo Tomás llegó a la Universidad, a finales del verano de 1252, se encontró con un ambiente de agitación y tensión provocado por la oposición del profesorado, con el que hacía causa común todo el clero secular, para defender sus intereses contra los frailes mendicantes. La lucha se había entablado principalmente contra los dominicos porque tenían dos cátedras, una más que los franciscanos.

En el mes de febrero de aquel año los maestros seculares habían conseguido que se promulgara un estatuto en el que sólo se permitía un maestro de Teología para cada colegio religioso. Los maestros dominicos Elías Brunet y Bonhome de Bretaña, que ocupaban entonces la cátedra de extranjeros y la cátedra para los franceses, respectivamente, y el franciscano Guillermo de Melitón, maestro de la cátedra franciscana, no admitieron la validez del estatuto porque era contrario a los deseos del Papa.

La reacción por parte de los maestros seculares no tardó en producirse. Habían estado en huelga motivada por los pretendidos malos tratos que la guardia de la ciudad había infringido durante una noche a cuatro estudiantes. Querían una respuesta por parte de la autoridad civil. Al cabo de un mes todavía no se había dado y suspendieron la huelga. Atribuyeron el fracaso a los maestros religiosos porque no la habían secundado. Expulsaron, por ello, a los tres catedráticos de la comunidad o gremio de los maestros de la universidad hasta que no cumplieran los estatutos. Además, en el documento de expulsión se prohibía promocionar a los bachilleres al grado de maestro o de doctor.

En aquellos momentos, los dominicos se encontraban sin maestro general. Juan el Teutónico había fallecido en noviembre del año anterior

[23] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* en A. FERRUA, OP (ed.), *S. Thomae Aquinatis fontes praecipuae* (Edizioni Domenicane, Alba 1968) 48.
[24] Ibíd. Santo Tomás viajó hacia París pasando por Aquisgrán, Maastricht y Lovaina.

y el quinto maestro general, Humberto de Romans, no fue elegido hasta el año siguiente, en 1254. No obstante, los dominicos apelaron al Papa. En una disposición de 1 de julio de 1253, Inocencio IV ordenó a los maestros seculares que levantaran la expulsión de los mendicantes y los admitieran en el gremio de la universidad.

Los seculares continuaron con su oposición. Los franciscanos cedieron. El ministro general Juan de Parma aceptó el estatuto, que les limitaba a una sola cátedra. Gracias a ello san Buenaventura pudo ocupar la cátedra durante el curso académico 1253-1254. Sin embargo, no fue admitido en el colegio de los maestros ni pudo tomar, por tanto, posesión de la cátedra.

La situación empeoró con la aparición, en 1254, del opúsculo apocalíptico *Libro introductorio al Evangelio eterno,* del franciscano Gerardo de Borgo San Donnino. El libro presentaba una síntesis de las tesis de las obras del abad Joaquín, que se consideraban como una nueva manifestación divina, una revelación del Espíritu Santo, que era el «evangelio eterno», más profundo y espiritual que el de Cristo.

El cisterciense Joaquín de Fiore (1145-1202) ejerció una gran influencia en el movimiento de los franciscanos «espirituales», una tendencia que deseaba observar a la letra la regla de la Orden, especialmente la pobreza, y que acabó con la sumisión de unos y la excomunión de otros. Era natural de Célico (Calabria). Había participado en la segunda cruzada, predicada por san Bernardo. Una experiencia mística en Constantinopla, le llevó a entrar en el Císter, y a dedicarse a una nueva exégesis de las Sagradas Escrituras, según un método propio de concordancia del Antiguo con el Nuevo Testamento[25].

Joaquín de Fiore fue abad del monasterio de Corazzo. Después abandonó el Císter y fundó el monasterio de S. Giovanni de Fiore, en Calabria, con el intento de crear la Orden fiorense. Fue, por ello, un personaje controvertido por los cistercienses. También, por la santa Sede, aunque sólo fue condenado después de su muerte.

Elaboró una filosofía y teología de la historia, basada en el dogma trinitario. Divide la historia en tres eras sucesivas. En la primera, intervino el Padre y está narrada en el Antiguo Testamento. Comenzó con la creación del mundo, continuó con el imperio de la ley y terminó con la encarnación del Hijo. En la segunda, que comienza con la redención, es la del Hijo y terminará con la cristiandad medieval. En la tercera, que corresponde al Espíritu Santo, se llegará a la perfección. Se logrará la plena liberación bajo el dominio del amor. La Iglesia desaparecerá transformada. Se transfigurarán los cuerpos y el mundo, que quedarán espiritualizados. Se logrará así la paz y la felicidad. De manera que:

[25] Entre sus obras se encuentran: *Concordia entre el Nuevo y el Antiguo Testamento; Explicación del Apocalipsis; Las diez cuerdas del salterio; La unidad o esencia de la Trinidad; Contra los judíos; Los artículos de la fe* y *Tratado sobre los cuatro Evangelios.*

> «El primer estadio vivió del conocimiento. El segundo se desarrolló bajo el poder de la sabiduría. El tercero se difundirá en la plenitud de la inteligencia. En el primero, reinó la servidumbre. En el segundo, la sumisión filial. En el tercero comenzará la libertad. El primero transcurrió en los azotes. El segundo, en la acción. El tercero transcurrirá en la contemplación. El primero vivió en el temor. El segundo, en la fe. El tercero vivirá en la verdad»[26].

En la tercera edad, que profetiza Joaquín de Fiore, desaparecerán los sacramentos, el clero y todas las enseñanzas de la Iglesia porque se tendrá una nueva inteligencia de las Escrituras que será mucho más espiritual. En el reinado del Espíritu Santo, en definitiva, desaparecerá la Iglesia —que el abad Joaquín consideraba paganizada en su siglo—, y habrá una gran difusión de las órdenes religiosas.

Esta nueva era espiritual que anuncia Joaquín de Fiore no es más que una variante del milenarismo. Algunos cristianos, como san Justino (100/110-165) y san Ireneo (130- h. 200), creían que llegaría un reino mesiánico, un futuro de plenitud y de triunfo de la Iglesia en la tierra. Basaban esta esperanza escatológica intrahistórica en textos bíblicos. En otros, se deformó su sentido espiritual, y se convirtió en mundano y material. A estos últimos se les llamó milenaristas, o «quiliastas», según una expresión griega, porque atribuían al reino mesiánico una duración de mil años basándose en un pasaje del Apocalipsis de san Juan (Ap 20,1-6).

San Agustín había recusado esta versión de un futuro tiempo escatológico intrahistórico por sus absurdas y ridículas fantasías materialistas y hedonistas. Se explican porque el origen de esta desfiguración «carnal»[27] de una doctrina patrística estaba en el ebionismo, que se dio entre los siglos I y IV.

Los ebionitas, secta de cristianos judaizantes, herederos de la actitud del fariseísmo judaico, creían que, por estar oprimidos por los romanos y ser pobres —*ebionim* en arameo significa hombre pobre—, habían sido elegidos por Dios y serían los herederos de sus promesas. Éstas las entendían como un desquite de los elegidos sobre sus opresores. Esperaban tomar las riquezas de esos últimos y llevar una vida llena de placeres. Sería un premio a sus obras justas. Todo como merecimiento a su renuncia y a su pobreza. Su esperanza milenarista estaba, por tanto, en una liberación vengativa y terrena.

En esta obra de Gerardo de Borgo de San Donnino, que fue condenada por el papa Alejandro IV en 1255, se justificaba históricamente la aparición de las órdenes mendicantes. Se identificaba a sus fundadores con los «dos testigos» del Apocalipsis (11,3) que siempre se habían entendido que o bien simbolizaban a Elías y Moisés, que ya se habían aparecido junto a Cristo, en la Transfiguración, en el monte Tabor, o

[26] J. DE FIORE, *Concordia,* V 8 112; cit. en E. FORMENT, *Historia de la filosofía.* II. *Filosofía medieval* (Palabra, Madrid 2004) 106.
[27] SAN AGUSTÍN, *De civ.* XX 7 1, en OCSA XVII (²2000) 652-654.

bien que se referían a los profetas Elías y Enoc, que según una tradición aparecerían de nuevo en los tiempos finales.

Para el franciscano, san Francisco y santo Domingo serían estos dos testigos finales que prepararían el segundo advenimiento de Cristo en la época subescatológica, que aparecería en 1260, año que parece ser había fijado Joaquín de Fiore por complicados motivos místicos. El rápido crecimiento de las órdenes mendicantes era interpretado como una confirmación del advenimiento de la tercera edad, la del «Evangelio eterno». La oposición a este nuevo evangelio del Espíritu Santo era considerada como propia del anticristo y de sus ministros.

Uno de los principales promotores de las hostilidades contra las órdenes mendicantes, Guillermo de Saint-Amour († 1272), maestro de la Facultad de Artes (1248) y de la Facultad de Teología (1250), autor de comentarios a los *Analíticos,* de Aristóteles, escribió un opúsculo contra la obra de fray Gerardo casi inmediatamente después de su aparición. Se titulaba *Libro del anticristo y sus ministros.* En ella, además de atacar los errores y herejías del escrito apocalíptico, aprovechaba, ya que se les citaba en el mismo, para hacerlo contra dominicos y franciscanos, aunque ninguna de las dos órdenes tenía nada que ver ni con el autor ni con la obra. Guillermo les llamaba «predicadores del anticristo, fariseos hipócritas, falsos profetas», pero sin nombrarlos directamente. Finalmente presentaba una lista de treinta y una herejías que estaban en las obras de Joaquín de Fiore y de Gerardo de Borgo de San Donnino.

El obispo de París, Reginaldo Mignon de Corbeil, encargó al autor de esta obra y a otros profesores de la universidad —Odón de Douai y Cristiano de Beauvais— entregar personalmente al Papa un ejemplar de la misma con la lista de herejías. Guillermo de Saint-Amour y sus compañeros se lo dieron a Inocencio IV, quien nombró una comisión de tres cardenales para su examen.

Los tres enviados del obispo de París, sin esperar la respuesta de la comisión que se dio al cabo de algunos meses, convencieron al Papa —que había ayudado a las órdenes mendicantes para que pudieran emprender misiones de evangelización— para que suprimiera todos los privilegios que Roma les había concedido desde su fundación. Entre ellos, los de predicar y administrar los sacramentos, especialmente la confesión, sin la autorización de los obispos de la diócesis por depender directamente del Papa, obispo de Roma. Al perder sus privilegios, los frailes dominicos y franciscanos quedaban sujetos a las jurisdicciones diocesanas.

b) *Los papas franceses*

En la Orden dominicana no destacaba la preocupación escatológica, propia de otros medievales. Gracias a la buena formación teológica y al buen espíritu que tenían sus miembros no quedó afectada de desviaciones doctrinales. Incluso se combatieron los desvíos. Sin embargo, a finales del siglo XIV, ante los males morales y espirituales de la cristiandad de entonces, se agudizó esta preocupación en la Orden, pero sin caer nunca en errores. Representante de esta línea fue san Vicente Ferrer (1350-1419).

En 1350 nació en Valencia Vicente Ferrer, hijo de Constanza Miquel y de Guillermo Ferrer, notario, de origen gerundense. Se le puso el nombre de Vicente, el santo que, en el año 304, sufrió el martirio en las murallas de la ciudad. Conoció a los dominicos, cuyo convento —que se había establecido gracias al rey Jaime I, recién conquistada la ciudad en 1238— estaba cerca de su casa.

En 1367, comenzó el noviciado, y al año siguiente hizo la profesión religiosa. Fue enviado al convento de santa Catalina de Barcelona para completar sus estudios. En 1370, fue, como lector de Lógica, al convento de Lérida, donde se impartían estudios de la Universidad de la ciudad, la primera de la Corona de Aragón, fundada por Jaime II en 1300.

En 1373 volvió a Barcelona para estudiar Sagrada Escritura y hebreo. Parece ser que allí recibió, en 1374, la ordenación sacerdotal y comenzó su actividad como predicador popular. En 1376 fue a Toulouse para estudiar Teología. A los dos años, regresó a Valencia. A pesar de su juventud fue elegido prior del convento. Además del ministerio sacerdotal, se dedicó a la enseñanza en la Seo catedralicia. De esta época son sus obras *Sobre los supuestos lógicos* y *La unidad del universal.* Al mismo tiempo fueron conociéndose sus dotes de predicador y de árbitro en complicados y graves asuntos jurídicos.

San Vicente se vio envuelto en el llamado «cisma de Occidente». En una de las primeras biografías del santo, *La vida y historia del apostólico predicador sant Vicente Ferrer, valenciano, de la orden de santo Domingo,* que apareció en 1575, del también dominico valenciano Vicente Justiniano Antist (1543-1599), se explica así este doloroso hecho, que duró treinta y siete años:

> «Muerto el santo papa y confesor Benedicto XI (1303-1304), de la orden de Predicadores, el rey de Francia Filipo IV tuvo sus modos, como Clemente V (1305-1314), sucesor de Benedicto, pasase la corte romana a León de Francia, y de allí a Avignon, donde residieron él y sus sucesores: es a saber, el papa Juan XXII (1316-1334), que canonizó a santo Tomás de Aquino, Benedicto XII (1334-1342), monje bernardo, Clemente VI (1342-1352), Urbano V (1362-1370), también monje benito y finalmente Gregorio XI (1370-1378)»[28].

El rey Felipe IV el Hermoso (1285-1314), hijo de Felipe III el Atrevido y, por tanto, nieto de Luis IX, que fue canonizado durante el Jubileo del año 1300, se enfrentó al papa Bonifacio VIII (1294-1303), quien acogiendo las quejas del clero francés por unos impuestos con

[28] V. J. ANTIST, *La vida y historia del apostólico predicador sant Vicente Ferrer, valenciano, de la orden de santo Domingo* (1575), en J. M. DE GARGANTA – V. FORCADA, *Biografía y escritos de san Vicente Ferrer* (BAC, Madrid 1956) 187.

que les gravaba la monarquía, le había amenazado con la excomunión si no suprimía estas cargas ilícitas. Por medio de su ministro Guillermo de Nogaret, lanzó una serie de acusaciones contra Bonifacio VIII. El Papa convocó un consistorio de cardenales en Anagni. Allí fue capturado por tropas francesas, ayudadas por la familia romana de los Colonna, que habían luchado también contra el Papa. Trataron de hacerle abdicar, como había hecho su antecesor Celestino V (1294), precisamente por consejo del Papa actual —entonces cardenal Benedicto Caetani, de noble familia de origen catalán— dadas sus escasas dotes de gobierno e ignorancia de las cosas del mundo.

Gracias a la ayuda de la población de Anagni, Bonifacio VIII pudo huir a Roma. Allí, humillado e impresionado por el trato indigno del que había sido objeto por los franceses —llegaron hasta abofetearle—, moría poco después de un ataque de uremia que le produjo náuseas, espasmos, vómitos, diarrea y hasta la pérdida de la conciencia. Se cuenta que Celestino V, que había sido encarcelado en el castillo de Monte Fumone para evitar un cisma, pues podía ponerse en duda su renuncia, le profetizó: «Entrarás como zorra, reinarás como león y morirás como perro». Celestino V murió en 1296 y fue canonizado por el papa francés Clemente V.

Al papa Bonifacio, que tan poca habilidad política había tenido, le sucedió el dominico Benedicto XI (1303-1304), que trató de apaciguar los ánimos y conciliar todos los bandos enfrentados. Murió al año de su elección. El siguiente Papa elegido fue Bertrand de Got, arzobispo de Burdeos, que tomó el nombre de Clemente V. A instancias de Felipe IV, fue coronado en la iglesia de Saint Just de Lyon, el 14 de noviembre de 1305, ante la presencia del mismo rey.

Al principio de su pontificado el nuevo papa francés no tuvo residencia permanente. A partir de 1309 se estableció en Aviñón. Varias veces anunció que se trasladaría a Roma, pero nunca lo hizo. Presionado por el rey, abolió la Orden de los Templarios, en el concilio ecuménico de Vienne (o Viena de Francia), pero no la condenó como pretendía el rey. También resistió a la voluntad del rey, que asistió al concilio con sus tres hijos, de condenar como hereje a Bonifacio VIII.

Al morir dejaba la sede del papado en Francia. Aunque la ciudad permanecía bajo el gobierno del Papa, igual que si fuera uno de los estados pontificios italianos, el papado quedaba sometido a los intereses del rey de Francia. Además, Clemente V legaba un colegio cardenalicio con dieciocho cardenales franceses y seis italianos. El afán de control de la Iglesia por la política francesa, ante la elección del nuevo Papa, quedaba clara para toda la cristiandad.

Juan XXII (1316-1334) fue el siguiente Papa. Había sido obispo de Aviñón y se quedó en la ciudad una vez elegido. Benedicto XII (1334-1342) construyó ya el «Palacio de los Papas». Allí residieron los papas franceses Clemente VI (1342-1352), Inocencio VI (1352-1362) y Urbano V (1362-1370). Este último no había sido ni obispo ni cardenal, como

los otros cinco papas anteriores. Solamente era abad del monasterio de san Víctor de Marsella.

El papa Urbano V regresó a Roma, a petición de santa Brígida (1302-1373), noble sueca, madre de ocho hijos —una hija suya, Catalina, fue también santa—, que al enviudar había fundado la orden contemplativa del santísimo Salvador[29] aprobada por el pontífice en 1370.

La santa, que tenía frecuentes revelaciones y experimentaba otros fenómenos místicos, había nacido en Finsta, en la región de Upland, de Suecia. Su familia era muy devota y cristiana. Muy joven se casó con el noble Ulf Gudmarsson, gobernador de la región de Närke. Ayudó a su marido en el gobierno. Fue llamada a la corte, como dama de honor de la reina Blanca, esposa del rey Magnus Eriksson. En 1341 peregrinó con su marido a Santiago de Compostela. A su regreso, al cabo de dos años, su marido se retiró al monasterio cisterciense de Alvastra de Suecia, en el lago Vättern, fundado en 1143. Enfermó y murió en 1344, asistido por su esposa.

Días después de la muerte de su marido, santa Brígida —que vivió en un edificio cerca del monasterio— comenzó a tener grandes revelaciones, que dictó y, después de ser traducidas al latín, se publicaron con el nombre de *Revelaciones de santa Brígida,* y son consideradas como el primer texto de la literatura sueca. Poco después, en 1345, inició la construcción de un monasterio doble, para monjas y monjes, en Vadstena, a orillas del Vättern. Escribió también la Regla para su orden, que se llamó del santísimo Salvador.

En 1349 se dirigió a Roma para conseguir del Papa la aprobación de la Regla y ganar el jubileo del Año Santo de 1350. Allí tuvo la revelación de esperar en la ciudad hasta que hubiera venido el Papa. Reunió en torno suyo a un grupo de personas, «los amigos de Dios», entre ellos su hija Catalina y los prelados suecos Pedro de Alvastra y Pedro de Skänninge. Después se les unió el eremita Alfonso de Vadaterra, obispo de Jaén, que los protegió y fue el recopilador de la obra escrita de santa Brígida.

Acompañada de su hija Catalina y de sus discípulos peregrinó en 1372 a Tierra Santa. Vivió medio año en la «tierra del Evangelio», donde recibió muchas revelaciones sobre la vida humana de Jesucristo, especialmente sobre su nacimiento y su pasión. Estas revelaciones influyeron en los artistas que representaron estos misterios. Murió el 23 de julio de 1373 en su residencia romana, que se conoce como la «Casa de santa Brígida». Fue enterrada en la iglesia romana de San Lorenzo in Panisperma. El 4 de julio de 1374 sus restos mortales fueron trasladados, en peregrinación, al monasterio de Vadstena. Los milagros ante su tumba

[29] El papa Juan Pablo II envió, el 21 de septiembre de 2002, un mensaje a la R. M. Tekla Famiglietti, abadesa general de la Orden del santísimo Salvador de santa Brígida con motivo del séptimo centenario del nacimiento de la santa. Decía en el mismo que «En el centro de la espiritualidad brigidina se sitúa el primado absoluto de Dios, de quien “nadie se burla” (Gál 6,7). La dimensión misionera depende de la dimensión mística. En Brígida, el compromiso caritativo, misionero e incluso político brotaba del amor a la oración y la contemplación. Porque tuvo tiempo para Dios, tuvo también tiempo para el hombre».

fueron muy numerosos. Por ello, en 1375, su hija Catalina viajó a Roma para que fuese elevada a los altares.

Fue canonizada por Bonifacio IX en 1401, y confirmada la misma en 1419 por el papa Martín V. Desde la Edad Media no han cesado las peregrinaciones al monasterio de Vadstena. La gran iglesia abacial del monasterio, mandada construir por la santa, y en donde se encuentran sus reliquias junto con las de su hija, se la conoce como «iglesia azul» por el color de sus piedras.

La fiesta de santa Brígida (Brigitta o Birgitta) se celebra el 23 de julio. Se la representa con un libro en la mano acogiendo bajo su manto a monjes y a monjas. Es la patrona de Suecia. En 1999 Juan Pablo II la nombró copatrona de Europa. En la carta apostólica de proclamación, se dice:

> «Brígida se hizo partícipe de la construcción de la comunidad eclesial con el sentido profundo del misterio de Cristo y de la Iglesia, en un momento ciertamente crítico de su historia. En efecto, la íntima unión con Cristo fue acompañada de especiales carismas y revelaciones, que hicieron de ella un punto de referencia para muchas personas de la Iglesia de su tiempo. En Brígida se observa la fuerza de la profecía. A veces, su tono parece un eco de aquel de los antiguos profetas. Habla con seguridad a príncipes y pontífices, desvelando los designios de Dios sobre los acontecimientos históricos. No escatima severas amonestaciones también en lo referente a la reforma moral del pueblo cristiano y del clero mismo (cf. *Revelationes,* IV, 49; cf. también IV, 5). Algunos aspectos de su extraordinaria producción mística suscitaron en aquel tiempo dudas razonables, sobre las que se realizó un discernimiento eclesial remitiéndose a la única revelación pública, que tiene su plenitud en Cristo y su expresión normativa en la Sagrada Escritura. En efecto, tampoco las experiencias de los grandes santos están exentas de los límites inherentes a la recepción humana de la voz de Dios. No hay duda, sin embargo, de que al reconocer la santidad de Brígida, la Iglesia, aunque no se pronuncia sobre cada una de las revelaciones que tuvo, ha acogido la autenticidad global de su experiencia interior. Aparece así como un testimonio significativo del lugar que puede tener en la Iglesia el carisma vivido en plena docilidad al Espíritu de Dios y en total conformidad con las exigencias de la comunión eclesial» (SpA 5).

El 30 de abril de 1367 el papa Urbano V partió de Aviñón e hizo su entrada en Roma el 16 de octubre de aquel mismo año. Sin embargo, no pudo soportar todos los problemas políticos y regresó a la llamada «segunda Roma», Aviñón, el 27 de septiembre de 1370. El beato Urbano, el único de los papas de Aviñón que fue elevado al honor de los altares, murió al poco de llegar a la ciudad. Santa Brígida le había vaticinado que moriría si se iba.

Aunque Urbano procuró ser independiente del rey de Francia y totalmente objetivo, de los catorce cardenales que creó, diez fueron franceses. A su muerte fue elegido Gregorio XI (1370-1378), también francés, que continuó viviendo en Aviñón. Santa Catalina de Siena (1347-1380), terciaria dominica, se desplazó hasta la residencia del Papa para convencerle del regreso a su diócesis, Roma. A pesar de las protestas de los cardenales franceses, Gregorio XI dejó Aviñón el 13 de septiembre de 1376, y el 17 de enero de 1377 entró en Roma con un clamoroso recibimiento. Tuvo intentos de regresar a Aviñón, sofocados gracias al apoyo de santa Catalina de Siena. Murió en Roma el 27 de marzo de 1378; fue el séptimo papa residente en Aviñón.

c) *La crisis del papado*

La intervención decisiva de un hijo espiritual de santo Domingo para la solución de los graves problemas de la Iglesia no había terminado con el final de este período de setenta años de papas franceses residentes en Francia que se conoce con el nombre de «cautiverio de Aviñón» (1309-1377) para asemejarlo con la cautividad del pueblo judío en Babilonia (606-536 a. C.). Sin embargo, el problema de la injerencia francesa se prolongó. No obstante, con el Papa en la sede de la cátedra de san Pedro ya no quedaba afectada su primacía sobre los demás obispos, sucesores de los apóstoles. La cautividad de Aviñón desembocó en el llamado «cisma de Occidente». Se resolvió con la ayuda del dominico tomista fray Vicente. En la biografía de san Vicente Ferrer del siglo XVI se explica así el origen de este cisma o separación en la Iglesia de Occidente (1378-1417):

> «Luego los cardenales pusieron en plática de elegir un papa que volviese la corte a Francia, de la cual los más de ellos eran naturales. Recelándose de esto los romanos, fueron al cónclave, y más que rogando les pidieron papa italiano, que residiese en Roma, pues el Papa, aunque es obispo de todo el mundo, más particularmente lo es de Roma, y por tanto es razón que en ella, o no muy lejos de ella resida, si alguna necesidad no le obliga a otra cosa. Importunados grandemente los electores con estos ruegos o fuerzas, dieron sus votos al arzobispo de Bari, que no era cardenal, pero era italiano. Aceptó él su elección y llamóse Urbano VI, en el año 1378. Pero como era riguroso, en pocos días tuvo alterados a los más de los electores; y de dieciséis, que eran, quince se salieron de Roma e hicieron una cosa harto excusada y muy dañosa y perjudicial a toda la Iglesia, que fue elegir a otro Pontífice, al cual llamaron Clemente VII»[30].

El gran «cisma de Occidente» empezó con la elección del primer italiano —después de siete papas franceses—, el arzobispo de Bari, Bartolomeo Prignani, que tomó el nombre de Urbano VI (1378-1389). Fue elegido gracias al apoyo del cardenal aragonés Pedro de Luna y coronado y entronizado el día 18 de abril de 1378. El nuevo Papa, desde que accedió al pontificado, se volvió duro y despótico. Sus imprudencias y desatinos provocaron el descontento de sus electores.

Los cardenales franceses convocaron una reunión de la curia en Anagni. Asistieron quince de los dieciséis que habían elegido a Urbano VI. El último en llegar fue Pedro de Luna. Declararon nula la elección de Urbano VI. Los cardenales, excepto Pedro de Luna, afirmaron que

[30] V. J. ANTIST, *La vida y historia del apostólico predicador sant Vicente Ferrer...*, o.c., 187-188.

la elección de Roma la habían hecho bajo la presión del miedo y, por tanto, sin libertad. Tal elección, por tanto, no era válida. Los romanos, para que saliese un papa romano o italiano, habían cometido antes y después de la misma graves violencias. El miedo de los cardenales era tal que incluso en un determinado momento del cónclave llevaron a la basílica de san Pedro del Vaticano al anciano cardenal Francisco Tebaldeschi y lo presentaron al pueblo como papa.

Los cardenales procedieron entonces a elegir, en Fondi, a Roberto de Ginebra. Había sido legado papal en Italia y no era bien visto por los italianos. Sin embargo, era pariente del rey de Francia, Carlos V el Sabio, y estaba dispuesto a residir en Aviñón. El 20 de septiembre de 1378 fue elegido Clemente VII (1378-1394) con el apoyo de Pedro de Luna, ya convencido de que la elección de Roma se había hecho bajo la presión total del miedo. Empezaba así el llamado «cisma de Occidente», que dividió en dos a la Iglesia y a la cristiandad. Así, frente a Urbano VI, que residía en Roma, surgió Clemente VII (1378-1394), que se retiró al palacio papal de Aviñón. Las naciones cristianas se encontraron ante una grave disyuntiva. Santa Catalina se puso inmediatamente a disposición del Papa de Roma y empezó a batallar a su favor. La santa murió al poco tiempo, en 1380, con la tristeza de no ver el final del cisma. No obstante, los esfuerzos de la terciaria dominica sirvieron para que nunca más los papas abandonaran voluntariamente Roma.

Pedro de Luna fue nombrado legado pontificio para convencer a los reyes de Aragón, Castilla, Navarra y Portugal. El rey Pedro IV de Aragón, que mantenía una postura neutral con la esperanza de que el conflicto se resolviese solo, le recibió con los honores de cardenal, pero no de legado. La cristiandad se encontraba dividida en dos «obediencias». Las naciones amigas de Francia obedecieron al Papa de Aviñón: Escocia, Suabia y los reinos de la península Ibérica. Los enemigos de Francia se pusieron al lado del Papa de Roma: Alemania, Inglaterra, Suiza, Flandes, Italia septentrional y central, Bohemia, Hungría, Polonia, Dinamarca y países escandinavos.

En agosto de 1380, Pedro de Luna se entrevistó en Barcelona con san Vicente Ferrer. Le convenció y le pidió su colaboración. San Vicente escribió entonces el *Tratado del cisma moderno*. Declara, en la obra, que:

> «La elección papal de Bartolomé, arzobispo de Bari —si puede llamarse elección—, es por el derecho, nula y carece de solidez y de firmeza. Para demostrar esto [...] propongo tan sólo una sólida razón jurídica [...]: toda elección hecha por temor o miedo capaz de influir en un varón fuerte, y que no se haría de no existir dicho miedo, es, por derecho, total y absolutamente nula»[31].

En esta situación se encontraban los cardenales en la elección de Roma de abril de 1378 porque, según san Vicente:

[31] SAN VICENTE FERRER, *Tratado del cisma moderno,* p.II c.I, en J. M. DE GARGANTA – V. FORCADA, *Biografía y escritos de san Vicente Ferrer,* o.c., 424.

> «Los rectores y oficiales de la Urbe, inmediatamente después de la muerte de Gregorio, convocaron muchos y diversos consejos, de los que sacaron la consecuencia firme que debían obligar a los cardenales a elegir un romano o un italiano para el papado [...] Cuando los cardenales se disponían a entrar en cónclave para la elección de sumo pontífice, casi todo el pueblo romano, armado y congregado en la plaza de san Pedro, gritaba amenazador: "¡Lo queremos romano, romano lo queremos! o, al menos, italiano". Muchos decían a los cardenales que iban al cónclave: "Haced un papa romano o, al menos, italiano, pues de lo contrario seréis destrozados"»[32].

Continúa explicando san Vicente Ferrer que debía conocer los datos concretos por lo que le había contado el cardenal Pedro de Luna, testigo de los mismos, en la entrevista de Barcelona, que:

> «Posteriormente, las campanas del Capítulo de san Pedro, instaladas cerca del palacio, comenzaron repentinamente a sonar, martilleadas, como era costumbre tocarlas en los graves y rápidos casos belicosos para congregar al pueblo. Los regentes de la ciudad, después que los cardenales ingresaron en el cónclave para la elección, no quisieron sellar la puerta del mismo, a pesar de que los cardenales se lo habían pedido, ni hacer otras muchas cosas que, según el derecho, debían hacer y observar en la elección de sumo pontífice. Es más, sin miedo a la excomunión, entraron temeraria y tumultuosamente en el cónclave, infundiendo un miedo terrible a los cardenales, diciendo: "Mirad, ya no podemos frenar el ímpetu y furor de este pueblo, si no elegís inmediatamente un papa romano o italiano, seréis todos despedazados". Todo lo que acabo de referir y muchas otras cosas graves y violentas que tuvieron lugar en aquella ocasión son sabidas de todos los que estaban a la sazón en Roma, y los cardenales así lo declaran en sus juramentos»[33].

El cardenal Pedro de Luna, como legado pontificio, libró a Vicente de su cargo de prior para que le acompañara en su misión diplomática en favor del Papa de Aviñón. Pedro IV el Ceremonioso de Aragón continuó con su posición indecisa. En 1385, Vicente regresó a Valencia para continuar impartiendo sus clases de Teología en la catedral y para predicar al pueblo.

En 1390, el cardenal De Luna regresó a Aviñón. El resultado de sus gestiones diplomáticas había sido el reconocimiento de Clemente VII por Castilla, Navarra, y también Aragón —Pedro IV murió en 1387 y le sucedió su hijo Juan I, que siempre había apoyado a san Vicente—. Portugal, después de reconocer a Clemente VII, finalmente se decantó por Urbano VI. Probablemente el éxito global de las actuaciones de Pedro de Luna fuera uno de los motivos decisivos de su elección como sucesor del Papa de Aviñón el 28 de septiembre de 1394, después de la muerte de Clemente VII ocurrida el 16 de septiembre de 1394. Tomó el nombre de Benedicto XIII.

Al morir el rey Juan I, en un accidente de caza, Benedicto XIII llamó a san Vicente —que tenía varias funciones ministeriales en la corte, entre ellas la de confesor de la reina Violante de Bar— para que fuera

[32] Ibíd., 425.
[33] Ibíd., 425-426.

a Aviñón. Quería rodearse de personas de mérito y san Vicente tenía especiales dotes de pacificador, que le serían necesarias. Además, había sido testigo, cuando fray Vicente le acompañó en sus viajes por España, de la conversión del judío Selomo-ha-Levi, que tomó el nombre de Pablo de Santa María y fue después obispo de Burgos.

Como notaba el tomista Torras y Bages, en el capítulo dedicado a san Vicente Ferrer de *La tradició catalana:*

> «Nadie se extrañará que san Vicente, que desde joven conocía y amaba a D. Pedro de Luna, eclesiástico de gran talento, pureza de vida y voluntad atlética, que pertenecía a un país que en masa era adicto al titulado Benedicto XIII, se mantuviera en obediencia de éste, hasta que la cuestión quedase aclarada y bien determinada la situación canónica del Sumo Pontificado. Al obrar así, san Vicente demostraba el espíritu jurídico y práctico propio de su raza, cumplía el principio *melior est conditio possidentis,* observaba la regla de justicia de que nadie debe ser desposeído del derecho que tiene hasta probarse que no le pertenece»[34].

La cristiandad estaba dividida no en cuanto a la doctrina de la obediencia al Papa, sino en cuanto a la persona a quien se debía obedecer como tal.

> «El gran cisma de Occidente fue más bien, usando una expresión escolástica, un cisma material que formal. Es decir, una cuestión de hecho más que de derecho; en la conciencia de los fieles, en el espíritu de la comunión católica no había división, todos querían obedecer al verdadero Papa, pero de hecho había dudas graves, y era difícil determinar quién era aquel»[35].

d) *La herencia tomista al final del mundo medieval*

Benedicto XIII —el noveno Papa que residía en Aviñon—, cada vez más, actuaba como un jefe de Estado, e incluso estaba dispuesto a defender sus derechos con las armas. San Vicente le intentaba persuadir de la conveniencia de abdicar por el bien de la Iglesia. Llegó un momento en que el fraile valenciano decidió abandonar el palacio y residir en el convento dominicano de Aviñón. Allí escribió su famoso *Tratado de la vida espiritual.* Cayó gravemente enfermo y estuvo a punto de morir. Probablemente el mal tenía su origen en la crisis personal provocada por las responsabilidades que tenía en una corte pontificia con cuya línea diplomática y bélica estaba en desacuerdo. Fue entonces cuando tuvo una visión sobrenatural.

En la biografía del siglo XVI de san Vicente, de Vicente Justiniano Antist, se dice del suceso milagroso que ocurrió el 3 de octubre de 1398:

> «Entró súbitamente por el aposento el redentor del mundo Jesucristo, y recreóle con su presencia grandemente. Díjole que luego sería libre de la

[34] J. TORRAS Y BAGES, *La tradició catalana,* en *Obres completes,* IV (Editorial Ibérica, Barcelona 1913) 300-301.
[35] Ibíd., 300.

> enfermedad, y que de allí a algunos años, que fueron poco menos de veinte, se comenzaría a poner en orden el negocio del cisma. Mándole también que se levantase y fuese como apóstol por el mundo a predicar contra los vicios que entonces más se usaban. Avísales, dijo, del peligro en que viven, y que se enmienden, porque el juicio final está muy cercano. Ten constancia y no temas a nadie, porque aunque no te faltarán contrarios y muchos que te envidien, yo seré siempre en tu ayuda, para que puedas romper por todos los estorbos, e ir por grande parte de la Europa predicando mi Evangelio, y a la postre mueras sanamente allá en los cabos y fines de la tierra. Dicho esto, en señal de muy estrecha familiaridad, tócole con su mano en el carrillo, diciéndole: "Levántate mi Vicente". Y fue este toque de tan grande eficacia, que después predicando del juicio, se le aparecía en la cara la señal de los dedos de la mano de Jesucristo, que era como un sello, o firma, en que autentificaba Dios su predicación»[36].

Su enfermedad desapareció milagrosamente y se dispuso a seguir la misión personal que se le había dado y que concebía como la de legado «a latere Christi», es decir, como un enviado extraordinario de Cristo. Un legado «a latere» era un cardenal enviado por el Papa para que le representase cerca de cualquier autoridad y que tenía amplísimas facultades. Así se lo comunicó a su amigo Benedicto XIII, que le permitió partir para emprender su vocación misionera de predicar.

Como «legado de Cristo», san Vicente recorrió Francia, el norte de Italia, Suiza, Bélgica y también España. Según Torras y Bages, el santo valenciano:

> «Es la encarnación del espíritu de santo Domingo y de san Francisco en una naturaleza catalana; es el fruto óptimo, adobado y rico de aquel prodigioso árbol de la vida claustral, aplicado a la vida social y plantado en medio del comercio del mundo por el bien de los hombres, por aquellos dos incomparables fundadores»[37].

Podría añadirse que es también la personificación del espíritu tomista, fundido e identificado completamente con el dominicano.

> «Es el heredero de una época que va a fenecer, es el cisne de la Edad Media, que murió después de su canto; aquel tiempo de verdadera libertad, de sincero humanismo, aquella edad de actividad intelectual y de gobierno popular en la que ejercían una verdadera soberanía la filosofía y la religión, admirablemente hermanadas, se desvaneció».

En la Baja Edad Media, continúa explicando el experto conocedor y admirador del espíritu medieval y especialmente del tomista:

> «El aire de familia que dominaba en la sociedad y que tan admirablemente fundamentaron santo Domingo y san Francisco, y que el pueblo respiraba placenteramente, recibiendo gran santidad, irá enrareciéndose al influjo del nuevo espíritu nihilista, que la Reforma protestante infunde a la humanidad civilizada; pero antes de que aquel antiguo orden de cosas desaparezca, antes de romperse aquella admirable unidad de los espíritus, que resiste valero-

[36] V. J. ANTIST, *La vida y historia del apostólico predicador sant Vicente Ferrer...,* o.c., 116.
[37] J. TORRAS Y BAGES, *La tradició catalana,* o.c., 274.

samente a la división de los cismas: tiene que salir de Cataluña el hombre admirable que avasallará toda Europa latina con su palabra, ejerciendo una soberanía moral que a partir de entonces será ya imposible».

El éxito de las predicaciones de fray Vicente era impresionante. Acudían multitudes a sus sermones. En alguna ocasión, tuvo más de quince mil oyentes. Su entrada en las poblaciones era apoteósica. Iba precedida de una procesión que entonaba cánticos penitenciales. Le acompañaban varios sacerdotes que administraban los sacramentos después de su predicación. Sus palabras iban refrendadas por numerosos milagros —San Vicente era un gran taumaturgo— y, sobre todo, por numerosas conversiones, incluso de muchos judíos y musulmanes.

Son copiosas las referencias de sus contemporáneos sobre un hecho milagroso: predicaba en su lengua y le entendían todos los oyentes de los muchos países que visitaba.

«La lengua catalana, que pronto callará en los parlamentos y quedará ahogada en la literatura, quedando consagrada al servicio de Dios y de la familia, oirá el más hermoso y el más solemne de los cantos del poema de su existencia por boca del famosísimo predicador, que la hace resonar delante de príncipes y de pueblos por casi toda Europa, y que la usó toda su vida con amor filial»[38].

Para destacar y aclarar su interpretación de las consecuencias de la acción y predicación del que puede considerarse último fraile tomista medieval, que dio el último «canto» del «cisne» medieval, añade Torras y Bages:

«Si consideramos y nos representamos el sistema del pensamiento catalán como una construcción arquitectónica, el espíritu de san Vicente es el cimborio que lo completa, caracteriza y engrandece, porque la arquitectura y la oratoria son por excelencia las manifestaciones más típicas y exactas del espíritu de un pueblo, la individualidad del autor casi desaparece, y la colectividad social se revela en estas dos artes. La arquitectura y el orador han de identificarse con el público por el cual trabajan, por lo mismo que no tienen un objeto absoluto y abstracto, no podemos prescindir de las circunstancias de lugar y tiempo; su utilidad es el presente; Aristóteles trabajaba para todos los siglos y todas las naciones, Demóstenes para los concurrentes del ágora de Atenas»[39].

La oratoria es más popular que la arquitectura porque se identifica más con la sociedad a la que está dirigida:

«La palabra del orador se desvanece de momento, y el objeto que se propone es modificar en un determinado sentido el espíritu de la gente que lo oye. Entre el pueblo y su orador hay una verdadera conjunción de espíritus, y si esta no se alcanza, la oratoria ha fracasado, y esto mucho más se tiene que decir en aquella gran oratoria que tiene por público o auditorio, no un orden determinados de ciudadanos, no una parte de pueblo de idénticos intereses y principios, como pasa en buena parte en la oratoria política contemporánea,

[38] Ibíd., 275.
[39] Ibíd., 275-276.

sino el pueblo en toda la extensión de la palabra, es decir, todos los ordenes sociales, todos los intereses por opuestos que sean, todos los principios hasta los que están en pugna. A la oratoria que llega a este dominio sobre el espíritu de un pueblo o de una época, se le puede considerar como la encarnación de aquella época; conociéndole a esta se conocerá a aquella».

La oratoria religiosa no es una excepción a esta regla de la dialéctica. Aunque el orador religioso se refiere a la palabra de Dios, que es eterna e inmutable, tiene que expresarla a los hombres temporales y viviendo en una determinada cultura:

«Si el predicador no sólo se detiene en los luminosos principios de la revelación, sino que principalmente trata de señalar a los hombres el camino de salvación, el ejercicio de la justicia y de las demás virtudes, de apartarlos de los vicios mediante el santo temor de Dios, de conciliar entre sí a los ciudadanos, y reconciliarlos con el Juez eterno; si es, en una palabra, un maestro de la práctica vida social cristiana, entonces, si este predicador prevalece y se identifica con el pueblo, como hizo san Vicente Ferrer, bien lo podemos tener como el genio popular de su gente»[40].

A pesar de su carácter popular, las predicaciones de san Vicente eran escolásticas y, más concretamente, tomistas, tanto por su contenido como por su modo. En primer lugar, porque, como también explica Torras y Bages:

«Quiere que en los sermones se utilice un estilo sencillo, llano y casero, y con la sutilidad filosófica que le distingue, aconseja que se baje de lo general a lo particular, ya que sólo lo particular hace impresión al hombre, oyendo entonces el oyente, en la palabra del predicador, el retrato de su propio espíritu».

Además, tal como recomendaba y vivía santo Tomás, debe predicarse con afabilidad y amabilidad, como efecto del clima de bondad de lo que se transmite y enseña. Siempre sin ira, con mansedumbre y humildad:

«El predicador no debe mostrarse indignado, sino que debe notarse que las razones le salen de un corazón lleno de caridad y amor paternal, como una madre amorosa al querer salvar a un hijo que ha caído en un abismo»[41].

El contenido del discurso debe exponerse mostrando su racionalidad, que es lo que cautiva y convence a los oyentes. Como afirmaba santo Tomás, al hombre le atrae, ama y se deleita en la racionalidad. Por ser imagen espiritual de Dios, el hombre tiende al saber racional, a la sabiduría, puede decirse que es «amante de la sabiduría», filósofo en un algún grado[42]. De la misma manera, le seduce que la razón controle y dirija las pasiones, como la ira. El sujeto y transmisor de la sabiduría debe con ella gobernarse a sí mismo, mostrando con ello el poder práctico de la razón.

[40] Ibíd., 276.
[41] Ibíd., 284.
[42] Cf. *STh.* II-II q.186 a.2 ad 1.

En segundo lugar porque san Vicente, además de representar el espíritu medieval en general y sobre todo el de santo Tomás en particular, manifestaba también el espíritu catalán. Para Torras y Bages, el alma de Cataluña está configurada por el tomismo.

> «El oriente y el ocaso de nuestra nación (Cataluña) en su ser propio e independiente coinciden exactamente con el oriente y el ocaso de la gran filosofía escolástica, de aquí que se pueda decir que fue una nación que llevó el espíritu de aquella maravillosa filosofía, y por lo mismo hemos afirmado que la Orden de frailes Predicadores, especie de sacerdocio no sólo de la Iglesia católica, sino también de aquella escuela filosófica, fue la verdadera educadora de nuestra gente. No es, pues, extraño que en aquella interesantísima época de la civilización europea, que se desarrolló con los fecundantes rayos de la síntesis científica, que personifica santo Tomás de Aquino, Cataluña tuviera excepcional importancia dentro del cuadro de la civilización general»[43].

El espíritu tomista se encuentra en lo más hondo del espíritu catalán. Es su fundamento, y todo lo demás, que a veces parece ocultarlo, se ha construido sobre esta sólida base.

> «Los frailes predicadores quedan tan identificados con la corriente civilizadora de aquella época en Cataluña, que creemos que se puede decir que así como el historiador Gibbon asegura que Inglaterra fue obra de los monjes, como el panal lo es de las abejas, igualmente se puede asegurar que los frailes fueron los que dieron forma al espíritu catalán. Expresión sintomática de lo que acabamos de decir, es que tal vez la mayor parte de las constituciones y otros derechos de Cataluña se formaron en Cortes reunidas en los conventos de predicadores y menores, como una planta que para nacer busca la tierra que más le gusta»[44].

La Orden dominicana fue la educadora de Cataluña. Las características de la idiosincrasia catalana se explicarían por esta educación tomista. La doctrina y el espíritu tomista, con los que se han construido sus cimientos, son siempre la clave para comprender sus peculiaridades propias.

> «La tierra catalana, de espíritu libre y ordenado, había de encontrarse, al hacer la crisis para entrar en la edad viril, con la orden de frailes predicadores agarrada irresistiblemente a la verdad, pero de una libertad de espíritu como nunca la inteligencia racional puede concebirla de mayor»[45].

Queda confirmada esta tesis con la vida y obra de san Vicente Ferrer. Recuerda Torras y Bages que el predicador tomista presentó en Roma, en discusión pública universitaria, la siguiente tesis: «Toda la *Suma teológica*

[43] J. TORRAS Y BAGES, *La tradició catalana,* o.c., 276-277. Torras y Bages utiliza, en estos textos, el término «nación» no en el sentido actual más común, que queda identificada con el Estado —cuerpo social organizado y sometido a una autoridad—, sino en el de pueblo. Dice, por ello, en el prólogo a la segunda edición de esta obra: «España, conjunto de pueblos unidos por la Providencia» (ibíd., 11).
[44] Ibíd., 163-164.
[45] Ibíd., 163.

de santo Tomás es verdadera»[46]. No es extraño este aprecio y fidelidad total por la doctrina del Aquinate porque, como comenta Torras y Bages:

> «El gran doctor, el maestro indiscutible de todos los sabios, nació en Italia. Santo Tomás fue la fuente abundante, que regó con las saludables aguas de sus doctrinas todas las escuelas de Europa, y la luz resplandeciente del sol de Aquino, difundida copiosamente sobre el bello país de Italia, despertó el estímulo estético de aquella gente, que fue satisfecho por Dante Alighieri que transformó la *Summa theologica* en maravilloso poema».

La virtualidad del tomismo produce frutos distintos según el lugar que fecunda. Su riqueza puede desarrollarse en las distintas facetas de su síntesis misma. Como no en todas partes germinara por igual:

> «La Escuela llevada a Cataluña e identificada con la tierra por los frailes de santo Domingo, debía producir otros resultados. No serán aquí la alta especulación filosófica, ni la resplandeciente belleza poética las que se llevarán la primicia del espíritu de aquella civilización; la tendencia práctica, la aptitud por los negocios de la vida humana revestirían aquel espíritu; y de Cataluña saldrán, no el filósofo ni el poeta de la época, más sí el civilizador y organizador de pueblos: Jaime el Conquistador; y el evangelizador, pacificador y vulgarizador de la ciencia de la vida, san Vicente Ferrer»[47].

Con sus predicaciones, san Vicente Ferrer hizo al tomismo inteligible para todos y así pudiera convertirse en la luz y el calor de la vida cotidiana de los pueblos. En este sentido de propagador de la santa doctrina tomista a todo el pueblo haciéndola asequible a todas las clases sociales y estados puede decirse que fue su vulgarizador.

> «L'Alighieri transformó en poema la *Summa theologica,* san Vicente, siguiendo el espíritu de santo Domingo y san Francisco, repartió aquel substancioso Pan entre el pueblo cristiano, lo extendió a los pobres y a los humildes, lo trajo de las aulas de los sabios para llevarlo al uso de los legos en las plazas y en las iglesias de las ciudades y villas. No ha habido como él ningún otro vulgarizador de la gran síntesis tomista; los altos principios que parecen sólo patrimonio de la gente letrada los puso admirablemente a nivel de la inteligencia popular; usando una palabra hoy en uso, podemos decir que democratiza la ciencia»[48].

El conocimiento y la valoración de la obra de santo Tomás por este valenciano universal, que le permiten vulgarizarlo, quedan claramente patentados en un sermón que pronunció el día de la festividad del santo. Indicó breve y sencillamente la misión que el Aquinate había recibido de Dios en la Iglesia.

> «Dios envió a santo Tomás para iluminar y reformar el mundo mediante su santa vida y su ciencia clara. ¿Acaso no había enviado antes a los santos doctores, Remigio, Hilario, Jerónimo, Crisóstomo, etc.?»[49].

[46] Ibíd., 279.
[47] Ibíd., 277.
[48] Ibíd., 277-278.
[49] SAN VICENTE FERRER, *Sermones:* «En la fiesta de santo Tomás», en J. M. DE GARGANTA – V. FORCADAS, *Biografía y escritos de san Vicente Ferrer...,* o.c., 706.

A continuación, explica que a todos los maestros —o doctores cristianos cuya función de enseñar a los demás— se les puede clasificar en tres categorías según el modo que cumplen su cometido:

> «Los doctores en Teología forman un triple grado. Hubo algunos doctores que por sí mismos tuvieron grande y elevada autoridad, pero no tenían claridad: los santos apóstoles, los evangelistas y los doctores antiguos [...] El segundo grado de los doctores lo constituyen aquellos que tuvieron gran claridad, exponiendo la ciencia en sus libros a través de distinciones, argumentos y razones; pero les faltó la autoridad, pues no tenían el sello de la buena vida y de la devoción. No están canonizados, aunque algunos fueron buenos. El tercer grado lo constituyen aquellos que hermanaron la autoridad y la claridad. En este tercer grado, se encuentra sólo santo Tomás. Tiene autoridad por su vida santísima, aprobada con milagros y por la canonización».

En cuanto a la segunda cualidad, a la que san Vicente da gran importancia porque es una consecuencia de su verdad, santo Tomás la tenía de un modo «especial». De las dos se pueden beneficiar sus discípulos.

> «Está claro, pues, que santo Tomás fue especialmente enviado por Dios para iluminar el mundo universal con su claridad de ciencia. No se ha encontrado a nadie semejante a él en la gloria, que tuviera en su doctrina tanta autoridad y claridad, de modo que los tomistas pueden responder a cualquier cuestión»[50].

En la historia del tomismo se puede concluir con Torras y Bages que, sin exageración, se pueden comparar Dante y san Vicente.

> «El primero se lleva la luz tomística a la alta región de la poesía y presenta a los ojos del mundo ilustrado espectáculo de la divinidad y de la humanidad, satisfaciendo estéticamente el talento devorador del espíritu especulativo. El segundo, al revés, con una fuerza igual a Dante, roba la luz al sol y la baja a la tierra y en forma robusta y realista introduce en el comercio de los hombres, haciéndolas prácticas y humanas, las más altas ideas de la sobrenatural y natural sabiduría; y calentó la sociedad humana con el fuego divino que hizo bajar de las alturas, satisfaciendo completamente el interés ético de las multitudes»[51].

No es extraño que, como se ha escrito sobre este santo del otoño de la Edad Media, que quiere salvarla de su próximo fin:

> Sea posible «no hallar en los sermones de san Vicente Ferrer algunas influencias petrarquescas. No puede suponerse en el santo, en contacto con las cortes de Aviñón y de Barcelona, un desconocimiento absoluto de las nuevas corrientes culturales, literarias y artísticas de Europa. Creemos que no es un caso de ignorancia, es una actitud consciente de despego cordial. San Vicente Ferrer no se interesa por el humanismo naciente. Es un hombre auténtico de la Edad Media, de una época que muere con un anhelo rabioso de sobrevivir, manifestado a través de hombres como san Vicente, que mantienen valientemente el empeño de salvar sus valores»[52].

[50] Ibíd., 707.
[51] J. Torras y Bages, *La tradició catalana,* o.c., 278.
[52] J. M. de Garganta, «Introducción general», en J. M. de Garganta – V. Forcada, *Biografía y escritos de san Vicente Ferrer...,* o.c., 10.

e) *El tomismo, agente pacificador*

Además de la fama como predicador, san Vicente Ferrer tenía la de pacificador. Si su conocimiento de la doctrina de santo Tomás le permitió difundirlo con fidelidad y claridad, su asunción vital de la misma le facultó para sembrar y poner paz en problemáticos conflictos en el mundo civil y eclesiástico. Fue llamado, por ello, como compromisario en el famoso «Compromiso de Caspe», en 1412.

El 31 de mayo de 1410 murió el rey de Aragón, de la casa de Barcelona, Martín I el Humano, sin descendencia. Aspiraron a sucederle: Fernando de Antequera, regente de Castilla, durante la minoría de edad de su sobrino Juan II, de la casa de Trastámara, de Castilla; Jaime II de Urgell; Luis III de Anjou; y Fadrique de Luna. La situación era muy compleja. Como explica Torras y Bages:

> «No existía ley de sucesión, ni costumbre legal, hasta, en un país tan avanzado políticamente como el nuestro; la regla general era el testamento del rey, por lo cual, en defecto de este, el nombramiento de jueces árbitros fue la óptima solución de la dificultad»[53].

Además, en junio de 1411, el arzobispo de Zaragoza, partidario de la casa de Anjou, fue asesinado por un urgelista. Los angevinos habían pedido ayuda a los castellanos, cuyas tropas invadieron Aragón. El Parlamento, a instancias de Benedicto XIII, propuso el nombramiento de nueve personas para elegir al nuevo rey. Por parte de los aragoneses, se eligió a: Domingo Ram, obispo de Huesca; Francisco de Aranda, consejero real y enviado por Benedicto XIII; y Berenguer de Bardají, jurista y letrado general de las Cortes de Aragón. Por la de Cataluña, a: Bernardo de Gualbes, síndico —o representante del municipio en las cortes catalanas— y «conseller» —o miembro del gobierno de la ciudad—; Guillem de Vallseca, letrado general de las Cortes de Cataluña; y Pedro de Sagarriga, arzobispo de Tarragona. Por último, por la de Valencia, a: Giner Rabasa, que, por enfermedad, fue sustituido después por Pedro Bertrán, experto en Derecho, de la ciudad de Valencia; Bonifacio Ferrer, prior de la cartuja de Porta Coeli —ubicada en el término municipal de Serra, en la comarca valenciana del Camp de Morvedre, y consagrada en el año 1400 bajo la protección del rey Martín el Humano—, que era hermano de san Vicente Ferrer; y el maestro dominico valenciano Vicente Ferrer.

El resultado fue la elección, como rey de la corona de Aragón, del castellano Fernando de Antequera, regente de Castilla. Esta decisión no fue la causa del inicio del ocaso de Cataluña, tal como a veces se ha dicho. Comenta al respecto Torras y Bages, el obispo tomista catalán y uno de los impulsores de la «Renaixença», el movimiento que impulsó el resurgimiento de la vida intelectual y cultural catalana en la segunda mitad del siglo XIX, por una parte:

[53] J. Torras y Bages, *La tradició catalana,* o.c., 303.

«Que los nombrados fueran hombres eminentes es indudable y sobre todos sobresalía el incomparable Vicente Ferrer, el nombramiento del cual alegró en gran manera y fue considerado garantía cierta de rectitud y buen sentido, para sacar la nación de la mala situación en que se encontraba. Él fue quien resolvió la cuestión, presentó su voto como todavía hoy lo conocemos»[54].

Por otra parte, nota Torras y Bages que fue un hecho notable y singular. En una situación muy peligrosa de vacío monárquico que estaba llamada a terminar en una guerra civil o de sucesión, se resolvió pacíficamente gracias a la aplicación de los principios tomistas.

«El parlamento de Caspe es una de las mayores glorias políticas de la historia de la monarquía de Aragón; un hecho rarísimo y casi sin ejemplo en los pueblos más avanzados, y que demuestra en el que lo realiza un perfeccionamiento social, un sentido jurídico, y una concepción y práctica del derecho público maravillosa. Los tiempos modernos son incapaces de dar un ejemplo como el que dio nuestro país en los principios del siglo XV. Ver vacante un trono resplandeciente de gloria y de poder, presentarse muchos pretendientes influyentes a la adquisición del mismo, ser el derecho verdaderamente dudoso, encontrarse el país dividido en partidos y sobreponerse a todos los deseos, preocupaciones e intereses, el mismo país para resolver el conflicto en forma jurídica, es un hecho tan remarcable en la historia de la civilización, que me parece que pocos le pueden igualar»[55].

Se acordó, para que el nombramiento fuera válido, que hubiera obtenido como mínimo seis votos, de los cuales también como mínimo uno fuese de cada grupo de compromisarios. Se reunieron en la villa de Caspe, por su carácter neutral, pues pertenecía a la Orden de san Juan de Jerusalén. Como tiempo se les dio del 29 de marzo al 29 de mayo, prorrogable sólo hasta el 29 de julio. Después de las correspondientes reuniones y discusiones, el 28 de junio de 1412, al finalizar una misa solemne, san Vicente, que había predicado el sermón, leyó el acta de designación, que recayó en don Fernando de Antequera, que se convertía así en Fernando I de Aragón. Le habían votado los tres compromisarios aragoneses, los valencianos hermanos Ferrer[56] y el catalán Bernardo de Gualbes.

Como explicó con gran elocuencia san Vicente Ferrer, en la lectura del acta final del arbitraje, los compromisarios encontraron la siguiente solución jurídica:

«Encontrándose en defecto de ley que determinará la sucesión al trono, se ampararon en la ley de sucesión intestada romana [...] De otro lado, al identificar la sucesión de la corona con la sucesión privada no introducían los jueces de Caspe un principio extraño en las costumbres políticas del

[54] Ibíd., 303-304.
[55] Ibíd., 302.
[56] Bonifacio Ferrer (1350-1417) había sido embajador del Reino de Valencia. A la muerte de su esposa ingresó en el monasterio de Porta Coeli por consejo de su hermano fray Vicente. Su gran obra fue la traducción al valenciano de la versión latina de la Biblia —la Vulgata—. Años después será uno de los primeros libros que se impriman en España (1478).

país, pues sabido es de todos que rey y nación aceptaban el testamento como instrumento de transmisión del trono, y el testamento *(lex privata)* es por antonomasia una institución del derecho privado»[57].

Para Torras y Bages, la principal dificultad de esta decisión legal y justa era la tendencia «absolutista» de los Trastámara.

«Es indudable que la nueva dinastía llevaba una significación política diversa de la que generalmente demostraron los reyes del país, que no estaba acostumbrada a las trabas en el ejercicio del poder, que desconocía aquella especie de *primus inter aequales* en que consistía nuestra antigua y popularísima monarquía».

Este inconveniente, no obstante, debió de ser conocido por san Vicente, pero también sabía que:

«La tendencia del tiempo era la absorción por la corona de las libertades populares, tal era entonces la moda científica que había de dominar en toda Europa, los "ilustrados" del siglo pensaban de esta manera, la corriente en tal sentido era poderosa»[58].

Ciertamente, la introducción de la dinastía castellana en la confederación de Aragón suponía el preludio de la unión definitiva cuando las dos ramas de la familia Trastámara se juntaran con Isabel de Castilla y Fernando II de Aragón, hijo de Alfonso V el Magnánimo y nieto de Fernando de Antequera. San Vicente lo quiso así entonces, expresando el sentimiento, que ya existía, de que se enlazaran todos los reinos españoles. Su intento fue:

«Convertir en jurídicos los lazos morales que la naturaleza y la historia habían establecido entre los diferentes pueblos españoles, sin que esto significara para nada el ahogamiento relativo del pensamiento catalán, venido después sin duda en parte, porque a la hora de hacerse la unión el espíritu catalán había ya hecho el florecimiento, que tuvo que quedar recluido dentro de más estrechos términos por falta de empuje, encontrándose de frente con el pueblo castellano, que, viniendo más retrasado, entonces estaba haciendo el alza; y sobre todo por la absorbente importancia que el trono dio a Castilla, y a las condiciones particulares de aquella gente, que por la ufanía de su carácter congeniaba mejor con la tendencia preponderante del siglo, soñador de grandezas, que con la gente catalana amiga de las prácticas libertades de la tierra, trabajadora y reflexiva»[59].

En definitiva, san Vicente decidió desde su mentalidad y espíritu tomistas. Con ello, según Torras y Bages, se mostró como:

«Un buen representante del espíritu catalán. Activo, moderado, amigo del justo medio, asimilador, práctico, constante, amante de la tradición y con la vista puesta en lo venidero. Por ello, no sólo la Iglesia le ha concedido el honor de los altares, sino que su tierra nunca le ha olvidado»[60].

[57] J. TORRAS Y BAGES, *La tradició catalana,* o.c., 304.
[58] Ibíd., 305.
[59] Ibíd., 306.
[60] Ibíd., 307.

San Vicente fue un fiel y convencido discípulo de santo Tomás que, como ha notado Josemaría Monforte en una reciente obra sobre los sermones vicentinos, «tenía un gran sentido práctico y una extraordinaria sensibilidad para lo humano, así como un finísimo tacto diplomático y, sobre todo, mucho sentido común»[61]. San Vicente Ferrer, gracias a todas estas cualidades, originadas o potenciadas por su compenetración vital con la doctrina del «Doctor angélico» —incluso también se le denomina muchas veces con el término «ángel»—, pudo eficazmente poner paz en las discordias y conflictos.

> «Trabajo siempre por la unión y la concordia, sumar y no restar, a la luz de su característico: bona gent [...] fray Vicente obtenía las paces más con su predicación que con las leyes, hasta el punto de merecer el apelativo de "ángel de la paz"»[62].

f) *El tomismo y la unificación de la Iglesia*

Idéntica actitud mostró san Vicente ante el problema del cisma, en cuya solución también intervino para poner la paz. El santo valenciano tuvo así un papel decisivo en los dos más grandes acontecimientos del final de la Edad Media. Hizo que el espíritu de santo Tomás la cerrara[63].

Reinaba entonces en Roma el papa Gregorio XII (1406-1415), porque, cuando, en 1389, murió Urbano VI, le sucedió Bonifacio IX (1389-1404), y a éste, Inocencio VII (1404-1406). En Aviñón, continuaba Benedicto XIII. La Universidad de París, donde imperaba un fuerte galicanismo, quería, sin embargo, que cesara. Francia, en 1398, se sustrajo de su obediencia. Además, durante cuatro años (1399-1403), puso sitio a su palacio. Después le restituyó de nuevo la obediencia (1403). En 1408 se declaró neutral. Después le quiso prender y finalmente le declaró hereje y cismático. El papa Luna tuvo que huir porque nunca quiso someterse al poder político.

Para la resolución del problema, se veían tres soluciones. La vía de la cesión, es decir, renunciaban los papas y así se podría elegir uno nuevo. La vía del compromiso, que suponía el sometimiento de los papas a una decisión arbitral. La vía del concilio o la convocatoria de un concilio general sin ningún papa.

[61] J. M. Monforte Revuelta, *San Vicente Ferrer. La misericordia de Dios y la salvación del hombre. Sermones entre 1411-1413* (Valencia, Edicep 2007) 45.

[62] Ibíd., 45-46.

[63] El tomismo estaba tan profundamente arraigado en el pensamiento y en la vida de san Vicente, con la importancia que da a la gracia de Dios, que incluso se advierte en las palabras que dijo el día de su entrada apoteósica en Valencia —el 4 de marzo de 1413— según este conocido relato: «Entre los famosos que salieron a recibirle estaba el maestro fray Francisco Eximenez, franciscano, varón doctísimo, natural de Gerona, aunque casi siempre vivió en Valencia. Era familiar e íntimo amigo de san Vicente. Se cuenta la famosa anécdota. Le dijo: "Padre maestro, ¿qué hace ahora la vanidad?". A lo que respondió san Vicente: "Amigo Francisco, va y viene, aunque por la gracia de Dios no se detiene"» (J. M. Monforte Revuelta, *San Vicente Ferrer. La misericordia de Dios y la salvación del hombre,* o.c., 71. Cf. J. Torras y Bages, *La tradició catalana,* o.c., 291-292).

Esta última parecía la única posible para solucionar el conflicto porque Benedicto XIII no admitió nunca la abdicación a que llevaban las dos primeras vías. Argumentaba que nunca en ningún cisma había terminado cediendo el papa legítimo. Con ello, confesaba un problema moral: creía que pecaría gravemente si entregaba a alguien la autoridad recibida. Sin embargo, la tercera vía suponía una grave dificultad. El conciliarismo implicaba, contra toda la tradición, la admisión de la supremacía del concilio sobre la autoridad del Papa. Ésta quedaría incluso como una autoridad delegada, y así, de los actos del papa, siempre se podría apelar al concilio.

Con este espíritu y a pesar de esta dificultad, Pedro d'Ailly (1350-1420), canciller de la Universidad de París, y Juan Gerson (1363-1429), su discípulo y sucesor en París, convocaron un concilio en Pisa. El 25 de marzo de 1409, se reunieron veinticuatro cardenales, ochenta obispos, cuatro patriarcas, ochenta y siete abades, varios centenares de representantes de obispos, abades, cabildos, reyes, y trescientos doctores, y se declararon por propia autoridad en concilio ecuménico.

Los cardenales presentes, catorce del papa romano y diez del de Aviñón, al final, eligieron a Pedro Philargès, franciscano, profesor en Oxford y París, que tomó el nombre de Alejandro V (1409-1410). El papa de Roma, Gregorio XII, se había negado a asistir. El concilio, argumentaba, era ilegítimo, al igual que la elección del Papa, porque la Iglesia, por voluntad de su fundador, no es ni democrática, ni aristocrática, sino monárquica. Tampoco lo hizo Benedicto XIII y por el mismo motivo. Ya había dicho de este «conciliábulo» —por no ser una reunión convocada por la autoridad legítima— que: «No resolverá nada. Tendremos un tercer papa».

Este nuevo papa, Alejandro V, que era arzobispo de Milán, murió al año siguiente en Bolonia y los cardenales eligieron a un sucesor, Baltasar Cossa, que tomó el nombre de Juan XXIII (1410-1415). Era un hombre belicoso, que tomó Roma. La ciudad fue saqueada y celebró en ella un nuevo concilio.

La situación era tan extrema que parecía que la solución era la convocatoria de un auténtico concilio ecuménico por el único que podía tener autoridad para hacerlo en lugar del papa, el emperador, que era entonces Segismundo de Luxemburgo (1368-1437). Era rey de Hungría y Bohemia y fue el emperador del Sacro Imperio Románico Germánico de 1410 a 1437. La entidad que mantenía unidos a los reinos de la Europa central, tenía una reconocida autoridad política. Se había formado a finales del siglo X, heredando la idea imperial del Imperio carolingio, que se consideraba sucesor del Imperio romano. Sus límites abarcaron todo el centro de Europa, gran parte de Italia y, además, con la protección sobre los Estados Pontificios. El Imperio quedó disuelto en 1806 por Napoleón.

Para la celebración del concilio, se designó la ciudad de Constanza, la ciudad alemana a orillas del lago del mismo nombre, por su situación fronteriza entre Alemania, Suiza y Austria. Comenzó el 1 de noviembre

de 1413. Durante los tres años y medio que duró, pasaron por sus cuarenta y cinco sesiones veintinueve cardenales, doscientos arzobispos y obispos, cien abades, trescientos doctores y unos ochocientos prelados. Juan XIII presidió la sesión inaugural. Por influencia de Pedro d'Ailly, se acordó que tenían que abdicar los tres Papas. Juan XXIII aceptó al principio, pero no encontraba el momento para su renuncia. Finalmente, se le impuso la deposición.

Gregorio XII la aceptó libremente, pero con la condición —que se aceptó— de que se reconociera que el concilio no había sido ecuménico hasta el momento en que él lo convocara antes de renunciar. Además, después de la renuncia, no lo debería presidir ningún otro papa. Siempre ha quedado como discutible la legitimidad del concilio de Constanza, por lo menos antes de la abdicación de Gregorio XII, en la sesión XIV, el 4 de julio de 1416. Además, este concilio se negó a reconocer ninguna de las dos «obediencias» que dividían a la cristiandad.

Había quedado por convencer al papa de Aviñón. El emperador Segismundo, comisionado por el concilio, se entrevistó con el papa Luna en Perpiñan para convencerle de su abdicación. Las discusiones duraron dos meses. Según los argumentos del emperador, todos los papas elegidos desde el cisma —hacía treinta y siete años— eran dudosos y, por tanto, también los cardenales nombrados por ellos. Pedro de Luna replicaba que, de acuerdo con esta afirmación, como era el único de los cardenales anteriores al cisma que vivía, si no era papa legítimo por lo menos sí era cardenal. Por consiguiente, como único legítimo cardenal, ningún papa legítimo podía ser nombrado sin su aquiescencia. Es más, podía nombrarse incluso él mismo, por segunda vez, Papa.

Benedicto XIII, a pesar de los ruegos en favor de la paz y de la unidad de la Iglesia, continuaba en su terquedad. El emperador irritado se marchó. Esto determinó que Castilla, Navarra e incluso Aragón abandonaran al Papa aragonés y decidieran enviar sus representantes al concilio. No sólo Fernando de Antequera cambió de parecer, sino también san Vicente Ferrer. Por orden de Fernando I de Aragón había asistido a las reuniones. Pudo así advertir que el papa Luna anteponía su posible derecho al papado, aunque él estuviese convencido del mismo, al bien de la Iglesia.

Durante aquellos días, san Vicente predicaba en las iglesias y plazas una cruzada de oración para que Dios remediase aquel penosísimo conflicto y se recuperase la unidad. Cayó enfermo por el excesivo esfuerzo. Se temió por su vida. Incluso Benedicto XIII envió a su médico para que hiciese todo lo posible para salvar a su amigo. El santo lo rechazó con estas palabras: «Dad gracias al Soberano Pontífice. No es de la tierra de donde ha de venir el remedio. El jueves podré de nuevo predicar».

En este día anunciado, el 7 de noviembre de 1415, en Perpiñán, ante Benedicto XIII, Fernando I, embajadores y muchísimos fieles, san Vicente pronunció el famoso sermón, que se tituló: «Osamentas disecadas, oíd la palabra de Dios». Predicó sobre la necesidad de la Iglesia y condenó las posturas egoístas y orgullosas. El papa Luna no reaccionó. Fernando I le advirtió que retiraría su obediencia. El 13 de noviembre de 1415 el papa Luna embarcó con todo el séquito papal, en dos galeras, hacia Peñíscola. Le acompañaban tres cardenales adictos a su causa. Hicieron escala en Cerdeña.

En Peñíscola —llamada por los fenicios «Tyrichae», por su analogía con Tiro; la «Peña metida en al mar», según la expresión de Estrabón; la «Akra Leuke», donde Amilcar Barca, el general cartaginés, la había hecho el centro de sus operaciones contra los romanos, y que era el límite señalado por Roma a la ambición de Cartago; el «Castro álbum», de los romanos—, estaba el castillo fortaleza, que había pertenecido a los templarios. Ahora, era de los caballeros de Montesa. La comitiva papal desembarcó en el pequeño puerto rocoso de Peñíscola, que se extendía al sur del tómbolo, y por el istmo arenoso entró en el laberinto de las murallas. Allí, Benedicto XIII se convirtió en el «Papa del mar».

Poco después, el 6 de enero de 1416, fiesta de la Epifanía, san Vicente, tras predicar sobre el tema «Le ofrecieron dones», deploró la conducta de su amigo Benedicto y leyó pública y solemnemente el acta de sustracción a su obediencia. Parece ser que continuaba convencido de que el papa Luna era el verdadero, pero pensaba que con su resolución de no dimitir perjudicaba a la Iglesia. Su posición, por ello, fue la de abandonarle, pero sin hacer nada que fuera en su contra. Prefirió con sus predicaciones procurar la unidad de la Iglesia

Esta posición explicaría el motivo de su negativa a participar directamente en el concilio. Como nota el tomista Torras y Bages, en su texto sobre san Vicente Ferrer:

> «Todo el mundo deseaba que asistiera a tan venerable concilio: el rey Fernando se lo pidió, y en los poderes que otorgó a los embajadores que envió, había esta cláusula: "Ítem de todo lo dicho más arriba comunicarán en sus consejos con el maestro Vicente Ferrer"; el célebre Gerson, canciller de la Universidad de París, en la honorosísima carta que le escribe en nombre del concilio, se lo pide; pero el santo prefiere dedicarse a las misiones apostólicas; ejerció entre el pueblo cristiano el oficio de legado a latere de Cristo, que le fue comunicado en el misterioso sueño de Aviñón»[64].

San Vicente no asistió, pero aconsejó a los seguidores de Benedicto XIII que le retirasen la obediencia. En la misma Orden de Predicadores existía, como en las demás instituciones de la Iglesia, dos «obediencias». Bajo la de Aviñón tuvo como maestros generales a Elías Raymond de Tolosa (1380-1389), Nicolás de Troya (1391-1393), Nicolás de Valladolid (1394-1397) y Juan de Puinoix (1399-1418). Bajo la de Roma, a Raimundo de Capua (1380-1399) y Tomás de Paccaroni de

[64] J. Torras y Bages, ibíd., 301.

Firmo (1401-1414)[65]. Además, san Vicente: «Empleó el caudaloso río de su elocuencia para que el pueblo, que era adicto a Benedicto XIII, aceptara la solución del concilio»[66]. En todo el mundo cristiano esta actitud y todas estas acciones de san Vicente Ferrer tuvieron un gran peso. Por ello, añade Torras y Bages:

> «A pesar de no haber asistido al concilio que extinguió el cisma, este concilio, por boca de Gerson, y el papa nuevamente elegido, Martín V, universalmente reconocido como a tal, confesaron que fue Vicente Ferrer uno de los más poderosos instrumentos de que se ha servido la Providencia de Dios para restituir la paz a la Iglesia, la cual, treinta años después de la muerte del gran predicador, en la Bula de su canonización afirma lo mismo para perpetua memoria del santo en las generaciones venideras»[67].

En la sesión XXIII del concilio —5 de noviembre de 1416—, se comenzó a proceder contra Pedro de Luna, hasta que se dio la deposición definitiva el 26 de junio de 1417. Después se constituyó el cónclave para elegir Papa. Como todos los miembros del Sacro Colegio, habían promovido el cisma o habían sido creados durante el mismo, e inspiraban, por ello, poca confianza. A propuesta de Pedro d'Ailly, se decidió que sólo para aquella vez se ampliaría el cónclave. No participarían sólo los veintitrés cardenales que componían realmente el Sacro Colegio, sino también treinta diputados de las naciones, seis por cada una, que tendrían el mismo derecho al voto. Los cincuenta y tres miembros de este cónclave especial eligieron unánimemente, el día 11 de noviembre de 1417, a Otón Colonna que, por ser el día de san Martín, tomó el nombre de Martín V (1417-1431). Se había, con ello, terminado el cisma.

Después del éxito del concilio era lógico que arraigasen las teorías «conciliaristas». Martín V procuró que no se cumpliese el acuerdo de convocar periódicamente un concilio. Este mismo problema lo heredaron los siguientes papas: Eugenio IV (1431-1447), Nicolás V (1447-1455), Calixto III (1455-1458) y Pío II (1458-1464). Este último Papa, que había asistido al concilio de Basilea (1431), y que incluso había preparado un escrito en favor de la teoría conciliar, revocó su primera convicción, prohibiendo, además, bajo pena de excomunión, cualquier enfrentamiento a la autoridad papal apelando a un concilio. Se había recuperado la situación que había existido siempre en la Iglesia.

Gerson había dicho, refiriéndose al Papa Luna, que no habría paz mientras: «no se eclipse esta luna». Benedicto XIII murió el 29 de no-

[65] Como en la Iglesia, también en la Orden, en 1409, hubo tres «obediencias». Las provincias dominicanas de España, Lusitania y Escocia estaban bajo la de Aviñón con el maestro general Juan de Puinoix. La provincia de Regni y los dominicos italianos de la «observancia», bajo la obediencia de Ugolino de Camerino —vicario general de la provincia, que no fue elegido por ningún Capítulo general, que también se duplicaron, como todos los otros maestros generales— y continuaron bajo la del papa de Roma, Gregorio XI. Las otras provincias de la Orden se pusieron bajo la obediencia de Tomás de Paccaroni de Firmo, que aceptó al papa Alejandro V.

[66] Ibíd., 301-302.

[67] J. Torras y Bages, *La tradició catalana*, o.c., 302.

viembre de 1424 en el castillo de Peñíscola, protegido por las murallas y los acantilados. Había pedido que no se hiciera pública su muerte hasta pasado un tiempo porque había creado tres cardenales para que proclamaran un sucesor. La elección recayó en Gil Muñoz, que tomó el nombre de Clemente VIII, que renunció finalmente.

En 1439, su sobrino Rodrigo de Luna consiguió la autorización del rey para trasladar el cadáver de Pedro de Luna al pueblo aragonés de Illueca, cerca de Calatayud, donde había nacido. En la estancia del castillo donde nació, descansaron sus restos. Vicente Ferrer había anunciado que, dada su terquedad, su cabeza serviría de pelota algún día. En efecto, en 1811, los soldados de Napoleón profanaron su tumba. Tiraron sus huesos al río y un soldado francés arrojó de un puntapié por el suelo la calavera del pontífice, al que tanto había apoyado Francia.

En aquellos momentos cruciales del fin del cisma, la tranquilidad y serenidad de san Vicente Ferrer contribuyeron a serenar los ánimos de todos. Continuó predicando y empezó, desde entonces, a ser conocido como «el ángel del Apocalipsis». Continuó cumpliendo igual que antes con su carisma. La evangelización de Bretaña fue la última etapa del «apóstol de Europa».

Al cabo de catorce meses de este viaje apostólico, enfermó. Se cuenta en la biografía de Antist que:

> «Viendo su estado, los religiosos, que iban en compañía de san Vicente, rogáronle que quisiese poco a poco dar la vuelta hacia su tierra para morir en ella. Él, como siempre, fue muy llano y bien acondicionado, y apenas sabía decir un no, sino en cosas de pecados, aunque ya desde que estuvo en Perpiñán tuvo revelación de que no había de morir en Valencia, quiso condescender con sus ruegos, movido por Nuestro Señor, para que sus naturales entendiesen que si fuera en él, bien quisiera morir en su dulce patria, pero que la voluntad de Dios le llevó a otro cabo»[68].

Tuvieron que detenerse en Vannes donde ya había estado unas semanas antes y hecho muchos milagros, y allí, el día 5 de abril, miércoles santo, de 1418, falleció. Cuenta Vicente Justiniano Antist que:

> «No quiso Nuestro Señor dejar de atestiguar la santidad de su siervo en aquella hora, porque una ventana del aposento se abrió entrando por ella muchas aves blancas y se sintió grande fragancia de olores, y entendióse que eran los ángeles santos, que venían a acompañar aquella alma al cielo»[69].

Treinta y seis años más tarde, fue canonizado por el papa valenciano Calixto III (1378-1458). Alonso de Borja, natural de Játiva (1378), obispo de Vic y de Valencia, fue elevado al cardenalato en 1444 y elegido Papa en 1455, tal como le había profetizado san Vicente Ferrer. Uno de sus primeros actos fue el de beatificarle, el 3 de junio de 1455. Fue canonizado por Pío II, el 12 de octubre de 1458.

[68] V. J. Antist, *La vida y historia del apostólico predicador sant Vicente Ferrer...*, o.c., 254.

[69] Ibíd., 258.

g) *El escatologismo y la Orden dominicana*

Al ocuparse de las cuestiones escatológicas, san Vicente Ferrer conservó su espíritu dominicano y tomista que le había permitido realizar una decisiva actuación pacificadora y conciliadora en los dos graves problemas de su época. Su posición no sólo no es errónea sino que también es completamente distinta de la que se dio en las otras órdenes religiosas, y que en el siglo XIII perjudicó a los dominicos de París y a santo Tomás.

A diferencia del escatologismo medieval, san Vicente Ferrer no acepta las interpretaciones de la historia en períodos sucesivos, que permitían intentar calcular la llegada del Anticristo. El momento de su aparición está oculto a los hombres. Además, considera que el tiempo del Anticristo coincide con el del fin del mundo y del juicio universal. No cree que exista entre ambos un período de gran paz, el período de mil años y de triunfo definitivo de la Iglesia de Cristo. Únicamente, le parecía que estos tiempos finales, dados los muchos males y miserias de su época, estaban muy próximos, pero nunca fijando el año o el momento.

Apoyaba su conclusión teológica, que no la presentaba como una profecía, en un relato muy conocido sobre la vida de santo Domingo de Guzmán. San Vicente lo cuenta en un sermón de su festividad.

> «Una noche en que estaba santo Domingo orando en una iglesia y san Francisco hacía lo propio en otra, se les apareció Cristo con tres lanzas para destruir el mundo. Y mientras los dos fundadores pensaban si no habría algún santo en el cielo que revocara la sentencia, apareció de repente la Virgen María. Como una madre se lanzaría contra el lobo que quiere devorar a su hijo, y suplicó a Cristo: "¡Oh Hijo mío!, tú que has tenido en tus manos los clavos para salvar al mundo, ¿tomas ahora las lanzas?" Y respondió Cristo, según oyeron santo Domingo y san Francisco: "¡Oh Madre mía! ¿Qué más debo hacer por el mundo, cuando tantas gracias he concedido en su favor? Envié a los patriarcas y profetas, y los mataron, al fin, llegué yo mismo" [...]»[70].

Para san Vicente, el fin del mundo había sido aplazado por la acción de santo Domingo y san Francisco. Como en aquellos momentos la sociedad cristiana se encontraba en un estado de ruina, era posible su llegada. El relato se encuentra narrado por primera vez en *La vida de los hermanos,* de Gerardo Frachet.

En el Capítulo de Milán, celebrado en 1255, el maestro general Humberto de Romans pidió que le enviaran todos los datos sobre los hechos que habían ocurrido en los ya casi cuarenta años de existencia de la Orden. Una vez recogidos los entregó al dominico Gerardo Frachet, provincial de Provenza —que residía habitualmente en Limoges— para que les diera forma de libro. Éste apareció entre 1259 y 1260 con el título de *Vidas de los hermanos.* En la presentación de la obra, el Maestro General explica este origen de la misma.

[70] SAN VICENTE FERRER, *Sermones:* «En la fiesta de santo Tomás», o.c., 690.

> «Ciertamente, por varios conductos nos han llegado muchas cosas de los frailes y de la Orden que si hubieran sido escritas antes hubieran sido mucho más útiles. Muchos han solicitado que se pusiera por escrito todo antes de que el olvido lo entierre. Fue así como, consultado a los Priores Provinciales en el Capítulo general celebrado en París en 1256, se determinó que aquellos frailes, que recordasen cosas sucedidas, lo comunicaran. Algunos han sido negligentes; pero otros muchos nos han mandado los relatos. Entregamos todo el material a fray Gerardo de Limoges, entonces Prior Provincial de Provenza, en cuyo ingenio confiábamos, rogándole que lo examinara todo y seleccionara lo más estimable. Así lo hizo. La obra gustó, y por eso hemos decidido su publicación, si bien no queremos que se divulgue fuera de la Orden»[71].

En la cuarta parte del libro se ocupa de santo Tomás de Aquino, concretamente de tres «visiones» o apariciones que tuvo. En la primera parte, dedicada al origen de la Orden, Frachet cuenta al principio que:

> «Antes de la fundación de la Orden de Predicadores hubo un cierto monje, virtuoso, que, estando enfermo quedó extasiado. Durante tres días sus sentidos estaban como muertos y su cuerpo paralizado. Cuando volvió en sí, no quería contar lo que había visto. Al cabo de un tiempo, fundada ya la Orden, dos frailes entraron a predicar en la iglesia en que estaba dicho monje. Se admiró y se puso a hacer averiguaciones sobre la misión y nombre de los frailes»[72].

Añade, en este primer capítulo, que titula «Cómo nuestra Señora obtuvo de su Hijo la Orden de Predicadores», que:

> «Acabado el sermón los llamó, y, en presencia de otros hombres buenos, dijo: "Estas son las cosas que Dios, dador de todo bien, me reveló y yo callé. No las guardaré más en el silencio. Hace tiempo, arrebatado en éxtasis, vi a María, Nuestra Señora, la Madre de Dios, de rodillas, con las manos juntas, rogando a su Hijo por la humanidad. Le suplicaba que siguiera esperando la conversión. Le dijo su hijo: "Madre, ¿qué se puede hacer ya? Estuve con ellos, envié apóstoles. A mí y a ellos los mataron sin miramientos. Después tuvieron mártires, doctores, confesores. Pero no les hicieron caso. Es verdad que no es justo que a Ti te niegue algo. Les daré a mis predicadores. Ellos les iluminarán para que no vivan en el error. Pero si no lo hacen, los castigaré"»[73].

Frachet, que había nacido en 1205, en otro relato también ocurrido poco antes del nacimiento de la Orden, cuenta tal como le refirió Humberto de Ramans que a un monje de la diócesis de Viena le dijo:

> «Un hombre que había sido resucitado: [...] Vi a María santísima arrodillada durante tres días seguidos ante su Hijo suplicando por el mundo. Su Hijo, recordándole todo lo que había hecho por la humanidad y cómo ésta le correspondía, le dijo: "¿Qué hay que hacer ante la ingratitud?". Contestó María: "Hijo mío, actúa según tu misericordia". Conmovido por los ruegos de su madre, dijo Cristo: "Haré lo que me pides. Actuaré con misericordia.

[71] G. DE FRACHET, «Vida de los hermanos», presentación, en L. GALMÉS – V. T. GÓMEZ (eds.), *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento* (BAC, Madrid 1987) 372.
[72] Ibíd., 375.
[73] Ibíd., 375-376.

Les enviaré Predicadores para que los amonesten. Si se enmiendan, olvidaré su mal; si no lo hacen, no habrá perdón"»[74].

Gerardo Frachet, que había entrado en la Orden en 1225 poco después de la muerte de su fundador, en otro relato —que como el anterior y todos los que cuenta son de contemporáneos suyos—, narra el de la tres lanzas, referido por san Vicente.

«El Bienaventurado Domingo, mientras estaba en Roma suplicando a Dios y al Papa la confirmación de la Orden, cierta noche, entregado a la oración como era su costumbre, le pareció ver a Jesús llevando en su mano tres lanzas. La Virgen Madre, de rodillas le rogaba que se compadeciera de los hombres y templara su justicia con su misericordia. Jesús le respondía: "¿Acaso no te das cuenta del trato que me dan? ¿Puede mi justicia pasar por alto tanto mal?" La Virgen le dijo: "Todo lo conoces, y sabes que todavía queda un camino por el que los hombres volverán a ti. Tengo un siervo fiel. Envíalo al mundo como mensajero tuyo. Los hombres te buscarán y te confesarán Salvador del mundo, pues lo eres. Otro siervo le ayudará para llevar adelante la misión". Le contestó Jesús: "Me agrada lo que pides. Dime a quiénes quieres encomendar tan difícil misión". Fue entonces cuando la Virgen presentó al bienaventurado Domingo a Jesús, el cual dijo: "Sé que cumplirá lo que dices"»[75].

Termina esta narración —cuyo origen dice que está en un franciscano, que fue durante mucho tiempo compañero de san Francisco, y que se lo contó a otros dominicos que lo comunicaron al maestro general— indicando que la Virgen:

«Igualmente le presentó al bienaventurado Francisco. El bienaventurado Domingo se quedó contemplando a su compañero, y aunque no lo había visto anteriormente, lo reconoció al instante al día siguiente cuando se lo encontró por casualidad en la Iglesia. Fue hacia él, le besó, le abrazó y le dijo: "Tú eres mi compañero; siempre irás conmigo; permanezcamos juntos". Le contó la visión que había tenido. Y sus vidas se convirtieron en una sola alma y un solo corazón ante Dios. Esto mismo desearon para sus hijos para siempre»[76].

En su sermón de la festividad de santo Domingo, san Vicente, después de referir este conocido relato en la Orden, interpreta que las:

«Tres lanzas destructoras son las tres grandes tribulaciones que vendrán pronto sobre el mundo. La primera, la tribulación y persecución del anticristo, puede llamarse lanza, porque traspasará todo el mundo. La segunda será la consumación del mundo por el fuego, pues el mundo ha de terminar envuelto en llamas. La tercera es la sentencia judicial de Cristo»[77].

Siguiendo el método medieval de interpretación bíblica de buscar varios sentidos espirituales del texto, indica también, en este mismo lugar, san Vicente Ferrer que:

[74] Ibíd., 376.
[75] Ibíd., 376-377.
[76] Ibíd., 377.
[77] SAN VICENTE FERRER, *Sermones:* «En la fiesta de santo Tomâs», o.c., 690.

«Sobre estas tres lanzas dice alegóricamente la escritura, hablando de Absalón, hijo de David, traidor y rebelde, a quien mató Joab, príncipe de la milicia, atravesando su corazón con tres lanzas; "Tomó Joab tres lanzas y las hendió en el corazón de Absalón" (2 Re 18,14). Dios quiso que Joab matara a Absalón con tres lanzas, cuando bastaba una, para figurar el futuro. Pues el hijo que traiciona a Dios Padre es el mundo, que obra contra los mandamientos de Dios, echando al Señor del mundo en todo lo que puede. Pero el príncipe de la milicia, Cristo, matará con tres lanzas. En tiempos de santo Domingo, el mundo debía ser destruido por Cristo; la Virgen María trajo la sal (que preserva de la corrupción), santo Domingo, y obtuvo la prórroga. Pensad ahora que el mundo vive una prórroga, y no tenemos un tiempo determinado. El Señor habló condicionalmente: Si se convierte, bien; de lo contrario, no lo perdonaré más»[78].

Veía también san Vicente que las órdenes mendicantes, en su época, habían perdido su primitivo espíritu y, como consecuencia, su eficacia. Concluye, por ello:

«En resumen, que el mundo no se ha corregido; es más, las religiones que se fundaron para corregir el mundo se han debilitado. y si vinieran ahora *santo Domingo y san Francisco no encontrarían sus* órdenes. Si *no se ha* enmendado el mundo, ¿qué se sigue de aquí sino que ha de acabar pronto, que está próximo el día del juicio?»[79].

Sobre esta conclusión escatológica debe advertirse, en primer lugar, que no es el único tema de sus sermones. Se conservan más de novecientos sermones y son todos de temática cristiana muy variada. Muchos de ellos son sobre «la misericordia de Dios y la salvación del hombre»[80]. Sin embargo, como ha indicado Monforte:

«Se ha dicho insistentemente que el tema casi único de la predicación vicentina era el juicio final próximo e inminente, precedido del Anticristo y del fin del mundo. Esto ni es verdad ni es toda la verdad. Aunque es cierto que él estaba convencido de la proximidad del fin del mundo, de la próxima venida del Anticristo y del juicio final, nunca lo anunciaba a plazo fijo. Y en la mayor parte de sus sermones no aparece para nada el tema del juicio»[81].

Además de no señalar ni el tiempo ni el momento del fin del mundo, su convicción de la proximidad del fin del mundo no llevaba a san Vicente a aterrorizar al numeroso auditorio de sus sermones. Por tanto, en segundo lugar, hay que precisar que:

«El lema "Temed a Dios y dadle honor", con que la tradición ha cifrado la predicación vicentina, no puede ser, en modo alguno, interpretado con sentido terrorista, como si san Vicente se hubiera preocupado de sembrar el pánico en su tiempo y despertar un espanto colectivo. El temor de Dios propugnado por Vicente no era ese que surge de la raíz amarga del miedo, sino el que nace del amor filial»[82].

[78] Ibíd., 690-691.
[79] Ibíd., 691.
[80] J. M. MONFORTE REVUELTA, *San Vicente Ferrer. La misericordia de Dios y la salvación del hombre,* o.c., 92.
[81] Ibíd., 38-39.
[82] Ibíd., 39. Cf. J. M. SÁNCHEZ DE TOCA, *Los profetas de la piel de toro* (Akrón, Madrid 2009) 93-97.

En tercer lugar, recalca Monforte, con respecto a la relación de san Vicente Ferrer con el «ángel del Apocalipsis» —el ángel que, en este último libro de la Biblia, vio san Juan que: «Volaba por medio del cielo y tenía un evangelio eterno para pregonarlo a los moradores de la tierra y a toda nación, tribu, lengua y pueblo, diciendo a grandes voces: Temed a Dios y dadle gloria, porque llegó la hora del juicio» (Ap 14,6-7)—, que ante:

> «La visión del río revuelto, que ofrecía el mundo de su tiempo [...] no es de admirar que la leyenda, apoyada en puntos flacos de tradición, haya hecho que san Vicente se atribuyera personalmente el título de "ángel del Apocalipsis" y hasta que la obsesión determinante de su apostolado fuera la predicación del cercano Juicio final»[83].

En cuarto lugar, para comprender y valorar la conclusión vicentina, hay tener en cuenta la historia y todo el contexto religioso y político y de su época. Como recuerda Monforte:

> «San Vicente ha anunciado sin rodeos la inminencia del juicio final. Su fórmula profética, que repite por todas partes, es *cito breviter ac valde breviter*, es decir "pronto, sin tardar, dentro de poco" [...] Desde que Jesucristo anunció con palabras tan terribles el día del Juicio en que él mismo ha de venir a juzgar a los hombres, la creencia en su proximidad ha renacido en la historia humana en la misma medida en que las circunstancias y acontecimientos se asemejan a las características del que el Salvador anunciara con tanto detalle [...] En las proximidades del milenio, otra vez surge el espanto ante ese día terrible y a principios del siglo XV, por las tristes circunstancias por las que atraviesa la Cristiandad y por los signos tan semejantes a los del Apocalipsis, de que estaba rodeado aquel mundo que se derrumbaba, vuelve a renacer la inquietud. San Vicente se hace eco de esta inquietud»[84].

Por último, puntualiza el autor de esta obra sobre los sermones de san Vicente Ferrer que sus palabras sobre el juicio final no deben entenderse en sentido profético.

> «Cierto que el Señor le otorgó en diversas ocasiones el don de profecía, pero cuando san Vicente hablaba del Juicio final como acontecimiento próximo —cosa que hizo en muchas menos ocasiones de lo que habitualmente se cree— no lo hacía como profeta, sino como hombre que observa las realidades de su tiempo y deduce unas consecuencias»[85].

Estas cinco observaciones son muy admisibles y convincentes, sin embargo, todavía queda por hacer otra precisión. La conclusión sobre la proximidad del fin del mundo de san Vicente Ferrer no la obtiene directamente de la observación de las circunstancias de su época, sino, como él mismo relata, en el sermón de santo Domingo de Guzmán, en una visión de este santo fundador de su Orden. Su certeza la fundamenta en esta aparición.

[83] Ibíd., 38.
[84] Ibíd., 39-40.
[85] Ibíd., 38.

El examen de la naturaleza de la visión o aparición de Jesús y la Virgen María a santo Domingo —y, según el relato de Frachet, también de san Francisco— permite comprender el motivo del convencimiento de san Vicente de la cercanía del fin de los tiempos. Santo Tomás de Aquino, siguiendo a san Agustín[86], estableció tres clases de visiones: corporales o sensibles, imaginarias e intelectuales[87]. Como las dos primeras implican la existencia de la imagen, se pueden incluir en la misma denominación de visiones imaginativas. La teología en la actualidad mantiene estas distinciones. Ha notado Joseph Ratzinger que:

> «La antropología teológica distingue en este ámbito tres formas de percepción o "visión": la visión con los sentidos, es decir la percepción externa corpórea, la percepción interior y la visión espiritual *(visio sensibilis – imaginativa – intellectualis)*».

De una manera parecida a la normal visión corporal, en el primer tipo de apariciones «imaginativas», en la aparición sensible o corporal, el sentido de la vista capta una realidad objetiva, aunque no es vista de una manera natural por los otros hombres. Esta realidad no es preciso que sea un cuerpo como los demás, ni que sea el cuerpo propio del aparecido. Es un cuerpo aparente —en el caso de los ángeles, que no tienen, y en el de los difuntos, su cuerpo está en el sepulcro o convertido ya en polvo—. Puede ser una forma exterior sensible o luminosa. En cualquier caso, el cuerpo tomado no está informado ni vivificado. Tal como santo Tomás explica, las personas que se aparecen o no tienen cuerpo son puros espíritus, o si poseen cuerpo resucitado para aparecerse corporalmente tendrían que dejar de estar en la otra vida, pues un cuerpo no puede estar en dos lugares a la vez. La presencia simultánea de un mismo cuerpo en dos lugares distintos es algo contradictorio[88]. Siempre en la visión corporal la representación sensible que está en el vidente es producida por la acción de otro agente exterior a él que le produce el mismo efecto sobre el órgano de la vista que le produciría un cuerpo que impresionara su retina. Lo mismo se podría decir de los otros sentidos.

En cambio, en la segunda clase de visión imaginativa, la aparición imaginaria, la representación sensible está únicamente en la imaginación. La aparición, aunque se presenta con tanta fuerza y claridad, e incluso todavía mayor, que las cosas sensibles exteriores, está circunscrita sólo a ella. Puede ser producida sobrenaturalmente por: la excitación de imágenes que ya se tienen; por la combinación de las imágenes adquiridas; imágenes nuevas infusas. Por ello, estas apariciones imaginarias pueden darse en los estados de vigilia y de sueño. En este último caso, la enajenación de los sentidos ayuda a que sus contenidos no interfieran con la de la visión.

[86] SAN AGUSTÍN, *Gn. litt.* XII 7 16, en OCSA XV (²1969) 972-973.
[87] *STh.* II-II q.175 a.3 ad 4.
[88] Cf. *STh.* I q.67 a.2 in c.

Esta visión imaginaria es más elevada que la corporal y, por ello, además de la forma representativa puede tener la forma simbólica. La visión superior es la intelectual porque se da un conocimiento sobrenatural sólo con la inteligencia, sin ayuda ni concurso de imágenes sensibles. Su aparición súbita e inmediata con total claridad y permanencia en el tiempo produce una completa certeza, aunque su objeto es inefable, a pesar de la luz sobrenatural que se ha recibido para esclarecerlo.

Según esta doctrina tomista, la visión de santo Domingo, en Roma, mientras estaba orando por la aprobación de la Orden de Predicadores, tuvo que ser una visión imaginativa. Es difícil determinar si fue corporal o meramente imaginativa. Sin embargo, puede decirse que tanto en uno como en otro caso, en estas dos clases de visiones:

> «No se trata de la normal percepción externa de los sentidos: las imágenes y las figuras, que se ven, no se hallan exteriormente en el espacio, como se encuentran un árbol o una casa. Esto es absolutamente evidente [...] sobre todo porque no todos los presentes las (ven) [...] sólo los "videntes" Del mismo modo es obvio que no se trata de una "visión" intelectual, sin imágenes, como se da en otros grados de la mística. Aquí se trata de la categoría intermedia, la percepción interior, que ciertamente tiene en el vidente la fuerza de una presencia que, para él, equivale a la manifestación externa sensible»[89].

El carácter imaginativo de estas dos clases de visiones, las corporales y las imaginarias, no implica la irrealidad de lo visto. Tampoco en las visiones sensibles se da la presencia, sino que es representativa.

> «Ver interiormente no significa que se trate de fantasía, como si fuera sólo una expresión de la imaginación subjetiva. Más bien significa que el alma viene acariciada por algo real, aunque suprasensible, y es capaz de ver lo no sensible, lo no visible por los sentidos, una especie de visión con los "sentidos internos". Se trata de verdaderos "objetos", que tocan el alma, aunque no pertenezcan a nuestro habitual mundo sensible. Para esto se exige una vigilancia interior del corazón que generalmente no se tiene a causa de la fuerte presión de las realidades externas y de las imágenes y pensamientos que llenan el alma. La persona es transportada más allá de la pura exterioridad y otras dimensiones más profundas de la realidad la tocan, se le hacen visibles. Tal vez por eso se puede comprender por qué los niños son los destinatarios preferidos de tales apariciones: el alma está aún poco alterada y su capacidad interior de percepción está aún poco deteriorada».

Las visiones imaginarias, igual que las corporales, están más expuestas que las intelectuales, en las que sólo puede intervenir Dios, como indica santo Tomás[90]. Tal es la dignidad del hombre, que puede mantener su vida íntima oculta para todas las demás criaturas. Sólo es para sí y para Dios a quien están patentes los sentimientos y deseos interiores de cada hombre, incluso más que a él mismo. La norma práctica para

[89] J. RATZINGER, «Comentario teológico al tercer secreto de Fátima» (26-6-2000) n.2, en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El mensaje de Fátima. Textos de la tercera parte del secreto* (cf. www.vatican.va).

[90] Cf. *De pot.* q.6 a.7 ad 14.

su discernimiento es la señalada en el Evangelio: «Por sus frutos los conoceréis" (Mt 7,16). Si es verdadera: «La "visión interior" no es una fantasía, sino una propia y verdadera manera de verificar». Sin embargo, a diferencia de la intelectual —en la que el alma obra fuera del estado natural y actual de la naturaleza humana, que lo hace siempre dependiendo del cuerpo—, la visión imaginativa, ya sea corporal o imaginaria, no es independiente de lo corpóreo, no es como la de un espíritu puro. Por ello, afirma Ratzinger:

> «Conlleva también limitaciones. Ya en la visión exterior está siempre involucrado el factor subjetivo; no vemos el objeto puro, sino que llega a nosotros a través del filtro de nuestros sentidos, que deben llevar a cabo un proceso de traducción. Esto es aún más evidente en la visión interior, sobre todo cuando se trata de realidades que sobrepasan en sí mismas nuestro horizonte. El sujeto, el vidente, está involucrado de un modo aún más íntimo. Él ve con sus concretas posibilidades, con las modalidades de representación y de conocimiento que le son accesibles. En la visión interior se trata, de manera más amplia que en la exterior, de un proceso de traducción, de modo que el sujeto es esencialmente copartícipe en la formación como imagen de lo que aparece. La imagen puede llegar solamente según sus medidas y sus posibilidades. Tales visiones nunca son simples "fotografías" del más allá, sino que llevan en sí también las posibilidades y los límites del sujeto perceptor».

Esta última advertencia tiene gran importancia porque permite situar y valorar las visiones de los místicos. De manera que, como insiste y subraya Ratzinger en este documento:

> «Esto se puede comprender en todas las grandes visiones de los santos [...] Las imágenes que ellos describen no son en absoluto simples expresiones de su fantasía, sino fruto de una real percepción de origen superior e interior, pero no son imaginaciones como si por un momento se quitara el velo del más allá y el cielo apareciese en su esencia pura, tal como nosotros esperamos verlo un día en la definitiva unión con Dios. Más bien las imágenes son, por decirlo así, una síntesis del impulso proveniente de lo Alto y de las posibilidades de que dispone para ello el sujeto que percibe [...]. Por este motivo, el lenguaje imaginativo de estas visiones es un lenguaje simbólico»[91].

La visión de santo Domingo la interpretó san Vicente con sus «limitaciones», que además de las propias eran las de su época tan compleja y conflictiva. También, y con mayor motivo, desde ellas «tradujo» su visión del 3 de octubre de 1398, que fue decisiva en su vida. Como ha notado Sebastián Fuster, en otra obra también reciente, desde entonces, san Vicente Ferrer estuvo total y plenamente convencido de que:

> «Acompañado de los dos fundadores, Cristo le había encomendado idéntica delegación que un siglo antes a Domingo y Francisco. Hay que intentarlo de nuevo. Se abre una segunda tregua. Proclamar por todas partes la necesidad de un retorno al evangelio. A ello se ha lanzado Vicente con todas sus fuerzas. La situación del cisma, y la degradación de costumbres, en el pueblo y en el clero, le hunden a veces en la negrura y hasta llega a convencerse de

[91] J. RATZINGER, «Comentario teológico al tercer secreto de Fátima», ibíd.

que el final está cercano. Luego, otra vez, renace la esperanza y se apresta a la lucha. Lo importante es que la gente se convierta, cambie de rumbo, gire la dirección. Vicente no sabe cuándo será el fin del mundo. Le gustaría saberlo. Cree que sería bueno saberlo. Lo presiente cerca. Es importante vigilar por si llega al amanecer, pero también trabajar como si no tuviera que ocurrir nunca. El reino de Dios padece violencia y sólo los esforzados sabrán conquistarlo»[92].

Según el autor de *Timete Deum. El anticristo y el final de la historia según san Vicente Ferrer,* su pensamiento escatológico, por el que fue llamado «ángel del Apocalipsis», pasó por tres etapas. No obstante, sin estar completamente diferenciadas porque siempre mantuvo el equilibrio interior de fondo y la sujeción a la razón, conservando así siempre la ortodoxia católica. Puede decirse que su evolución fue:

> «De la serenidad de los tratados y de los primeros años de predicador; pasando por su desazón en la noche oscura —en la novena plaga del cisma—, para volver a un estadio de mayor tranquilidad después del concilio de Constanza»[93].

La segunda etapa de san Vicente, que no implicó un giro, sino un intento de avanzar arriesgadamente en lo que consideraba su misión propia que concretaba para su persona la específica de la Orden de Predicadores, fue la más delicada porque:

> «Su serenidad equilibrada pudo romperse en unos momentos difíciles, cuando motivado por su propia experiencia mística, los trágicos avatares del cisma y otros signos sociales, llegó a convencerse de la proximidad del fin del mundo»[94].

Sin embargo, san Vicente Ferrer, por conservar siempre la orientación que le proporcionaba su razón y su fe católica, no es comparable en ningún sentido a los joaquinistas o a los franciscanos «espirituales» de su época. A partir de este hecho incuestionable, para una visión exacta de su pensamiento escatológico, difícil de comprender y juzgar, especialmente fuera del tomismo, debe tenerse en cuenta, en cualquier caso, que:

> «San Vicente profundo conocedor de la sagrada escritura, fiel discípulo de santo Tomás de Aquino, amante incondicional de la Iglesia, defensor del papado, fue en cierta manera mártir de la unidad. Estudioso responsable, conocía las distintas corrientes de pensamiento, así como la tradición eclesiástica que le había llegado a través de los doctores. Ni agorero de desgracias, ni exaltado, ni iluminado. Profesor competente y predicador de masas, que arrolla con su oratoria, honda por su doctrina y popular por sus manifestaciones. Pensador independiente, con personalidad definida a quien le gusta probarlo todo y quedarse con lo bueno»[95].

[92] S. FUSTER PERELLÓ, OP, *Timete Deum. El anticristo y el final de la historia según san Vicente Ferrer* (Ajuntament de Valencia. Delegació de Cultura, Valencia 2004) 237-238.
[93] Ibíd., 284.
[94] Ibíd., 284-285.
[95] Ibíd., 284.

3. La defensa tomista

Dieciséis días después de que Inocencio IV derogara todos los privilegios concedidos a las órdenes mendicantes que les permitían realizar su propio carisma apostólico por las acciones en Roma de los tres profesores enviados por la Universidad de París —Guillermo de Saint-Amour, Odón de Douai y Cristiano de Beauvais—, murió este papa —7 de diciembre de 1254—. Al cabo de catorce días fue elegido su sucesor, el cardenal Reinaldo di Conti de Segni, amigo y protector de los franciscanos, que tomó el nombre de Alejandro IV.

Al día siguiente el nuevo papa publicaba una bula anulando la anterior. En su *Vida de los hermanos,* Gerardo Frachet cuenta una de las tres visiones de santo Tomás, cuando todavía vivía éste, que relata este momento de la historia de la Orden. Sin dar su nombre, aunque queda perfectamente identificado, dice del Aquinate:

> «Un fraile que era maestro de Teología en París, cuya vida y ciencia es de todos conocida, y de la cual la Iglesia obtiene muchos beneficios. Vió en sueños por aquel tiempo en París que el maestro de la Orden luchaba en la corte pontificia contra ciertas personas que deseaban asolar la Orden; que los frailes, sobrecogidos de temor, miraban al cielo y, después de tener largo tiempo los ojos fijos en él, exclamaban: "¡Mira, mira! Él veía, juntamente con los demás, que en cielo estaban escritas estas palabras con letras de oro: "Nos libró el Señor de nuestros enemigos y de las manos de todos aquellos que nos aborrecen". Palabras estas que la Iglesia romana usa en un salmo. Por aquel mismo tiempo, la áspera carta que el papa Inocencio había escrito contra los frailes, con la gracia de Dios, fue anulada por su sucesor Alejandro»[96].

Este nuevo giro de Roma no terminó aquí. En abril de 1255, Alejandro IV confirmaba los privilegios de los mendicantes y ordenaba que los maestros dominicos Bonhome de Bretaña y Elías Brunet fuesen admitidos en el gremio de la universidad. Todo ello molestó mucho a Guillermo de Saint-Amour y a sus seguidores. Sin aceptar la orden papal reanudaron sus ataques, insistiendo en que los mendicantes no tenían derecho a mendigar y, por tanto, que deberían trabajar en lugar de enseñar en la universidad.

Todo aquel año y los comienzos de 1256 fueron muy duros para los dominicos. Los maestros seculares indisponían a todos contra ellos. Procuraban hacerles la vida imposible, coaccionando a los estudiantes para que no asistiesen a sus clases. A los que lo hacían se les interrumpía la clase con gritos y alborotos. Incluso se llegó a apedrear las ventanas del convento dominico y hasta lanzar flechas. A los frailes se les insultaba y maltrataba cuando iban a mendigar. Las cosas llegaron a tal extremo que el rey san Luis tuvo que poner una guardia de arqueros reales alrededor del convento para defenderlo.

[96] G. DE FRACHET, «Vida de los hermanos», p.IV c.XXIV, en L. GALMÉS – V. T. GÓMEZ (eds.), *Santo Domingo de Guzmán,* o.c., 547-548.

A principios de marzo de 1256, Guillermo de Saint-Amour publicó el libro *Sobre los peligros de los novísimos tiempos.* Es una obra parecida a la anterior, *Libro del Anticristo y sus ministros.* Si en aquella los carismas propios de las órdenes mendicantes quedaban envueltos con los errores joaquinistas, ahora el maestro Guillermo implícitamente aceptaba la tesis joaquinista de que se estaba en la época del anticristo. Sus ministros son los mendicantes que representan, por ello, un grave peligro. No deberían, por ser funciones contrarias a la vida religiosa: enseñar, que va además contra la humildad característica del religioso; predicar, actividad propia del obispo y del clero a quien delega y que no puede conferirse a los religiosos, el estrato más bajo de jerarquía eclesiástica; confesar, que deben hacerlo el párroco y los sacerdotes colaboradores; ni mendigar, porque no es lícita la mendicidad si se puede vivir con medios propios.

Inmediatamente, san Buenaventura replicó con el escrito *La perfección evangélica,* una excelente defensa de la vida religiosa mendicante frente a la actitud celosa y envidiosa de Guillermo de Saint-Amour. El eminente maestro franciscano se llamaba en realidad Juan de Fidanza (1221-1274) y había nacido en Bagnorea, en el Lacio, Italia. Se le llamó Buenaventura por haber sido curado en su infancia de una enfermedad por intercesión de san Francisco. Había estudiado en las Facultades de Artes y Teología de París. Fue discípulo de Alejandro de Hales y Odón Rigaud. En 1248, había comenzado su profesorado como bachiller bíblico y a los dos años siguientes como bachiller sentenciario.

San Buenaventura era ya maestro desde 1253, pero no podía tomar posesión de su cátedra por la oposición del claustro de la universidad. En estos difíciles momentos santo Tomás fue promovido a maestro de Teología, en abril de 1256. El papa Alejandro IV había hecho la petición a pesar de que el Aquinate no tenía la edad requerida —treinta y cinco años— y, además, había que seguir un riguroso turno entre los docentes y había otros por delante de él. Obtenido el grado de maestro, tampoco fue aceptado en el gremio de la universidad. Era maestro, pero no formalmente por no ser admitido por el claustro de profesores.

a) *La experiencia de la envidia*

También santo Tomás, que se encontraba en una situación parecida, pudo tener así experiencia directa de los males de la envidia. En la *Suma teológica* le dedicará una interesante cuestión. Explica en la misma que la palabra envidia proviene del latín «invidia», que significa mirar con malos ojos. Consiste en el padecimiento provocado por los bienes que posee otra persona y que no se poseen o no se esperan conseguir. Santo Tomás da la siguiente definición, que toma del Padre de la Iglesia oriental san Juan Damasceno (675-749): «tristeza del bien

ajeno»[97]. Precisa que hay varias especies de tristeza producida por los bienes de los demás.

> «El objeto de la tristeza es el mal propio. Sucede que el bien ajeno se toma como mal propio y en este sentido se puede tener tristeza del bien ajeno [...] De un primer modo, cuando se entristece uno del bien de alguien en cuanto que de él parte peligro de algún daño: como cuando el hombre se contrista del encumbramiento de su enemigo, temiendo no le perjudique. Esta tristeza no es envidia, sino más bien efecto del temor»[98].

Este primer tipo de tristeza provocada por el bien de otro no es envidia. Ni tampoco es pecado, siempre que no se falta a la caridad para con todo prójimo, que se debe incluso a los enemigos —tal como dijo Jesús: «Amad a vuestros enemigos» (Mt 5,44) —, aunque no en cuanto enemigos, sino en cuanto hombres, imágenes de Dios y capaces de salvación. Dos de los modos en que se puede entender el amor a los enemigos, según explica el Aquinate, son:

> «Primero, amar a los enemigos por ser enemigos. Esto es perverso y contrario a la caridad, porque es amar la maldad ajena. Puede entenderse, en segundo lugar, el amor de los enemigos como amor universal con quienes tenemos común naturaleza. Entonces el amor de los enemigos es exigencia necesaria de la caridad, de suerte que el que ama a Dios y al prójimo no debe excluir a los enemigos de este amor general al prójimo»[99].

La caridad manda amar a los enemigos no porque lo son, sino a pesar de ello. Además, no se exige que se los ame con afecto sensible tal como se ama a los amigos. Tampoco que se amen sus defectos y vicios, que como todos los males deben odiarse. Este precepto de la caridad, por tanto, obliga a no desearle el mal, a que no se le tenga malevolencia, el odio de enemistad y, por lo mismo, cualquier deseo de venganza. Respecto a esta última dice santo Tomás que:

> «La venganza se ejerce por un mal penal impuesto al culpable, en la cual se debe tener en cuenta la intención de quien lo ejerce. Y así, si busca principalmente el mal del culpable y se alegra de él, esto es absolutamente ilícito, porque gozarse del mal del prójimo es odio opuesto a la caridad que debemos tener para con todos los hombres. No vale excusarse con que el otro antes le infligió injustamente un mal, como tampoco es excusable odiar a quien nos odia. La razón de todo esto es que no podemos pecar contra quien primero nos ha inferido un mal, pues esto es lo que prohíbe el Apóstol cuando dice: "No te dejes vencer por el mal, antes vence al mal con el bien" (Rom 12,21). En cambio, si la intención de quien ejecuta la venganza es conseguir el bien del culpable por medio del castigo, como lo sería logrando su enmienda o, al menos, su cohibición, tranquilidad de los demás y ejercicio de la justicia y del honor debido a Dios, entonces puede ser lícita la venganza, teniendo en cuenta otras circunstancias debidas»[100].

[97] *STh.* II-II q.36 a.1 sed c. Cf. San Juan Damasceno, *Expositio accurata fidei orthodoxae,* 14.
[98] Ibíd., a.1 c.
[99] Ibíd., q.25 a.8 in c.
[100] Ibíd., q.108 a.1 in c.

Entre estas circunstancias o requisitos que deben observarse para la licitud de la venganza estarían la debida proporción entre la culpa cometida y el castigo infligido y que ejercite la venganza la legítima autoridad. Siempre, en definitiva, debe evitarse todo odio y buscar el bien del culpable y la reparación de la injusticia.

El precepto de amar a los enemigos tampoco exige que se les muestren las señales de afecto y de amistad que se tienen a los amigos y familiares, porque no son obligatorias para todo el mundo. Se les deben las que se dan a todos, y cuya carencia significaría un claro signo de enemistad.

Con la lícita tristeza por el bien de los enemigos, por el daño que pueden hacer con él, no se deja de amarlos con el amor que se debe a todo enemigo, en el sentido explicado. De manera que:

> «Cuando uno se duele del bien de otro porque teme daño para sí mismo o incluso para otros. Este tipo de tristeza no es envidia y hasta puede darse sin pecado. Por eso, escribe san Gregorio: "Suele acaecer a veces que, sin perder la caridad, no solamente nos alegre la ruina del enemigo, sino que también, sin culpa de envidia, nos contriste su gloria, ya que tanto creemos que con su caída se elevan justamente otros como tememos que por su promoción sean injustamente oprimidos muchos"»[101].

Un segundo modo de tristeza es la que provoca el celo, la emulación o competición. La emulación en cuanto tal es noble y legítima porque se desean tener los bienes, que tiene el prójimo. La tristeza que provoca no es porque el otro posea determinados bienes, y que, con ello, parece que disminuya nuestro propio valor. Por el contrario, debe tenerse a este respecto gozo y satisfacción de que los posea. La tristeza se tiene por no poseerlos al igual que él. La emulación deja de ser virtuosa si esta tristeza es por deseo desordenado de bienes temporales como honor, fama, poder y riquezas.

> «En segundo lugar, se puede tener tristeza del bien ajeno no porque él posea el bien, sino porque el bien que tiene nos falte a nosotros. Esto propiamente es celo, como escribe Aristóteles, en *Retórica* (II, 11, 1). Y si este celo versa sobre bienes honestos, es laudable, según la expresión de san Pablo (1 Cor 14,1): "envidiad lo espiritual". Pero si recae sobre bienes temporales, puede darse con y sin pecado».

Otro sentimiento de tristeza es el denominado «némesis», o especie de justicia vindicativa, que se traduce en indignación. No es tampoco envidia, porque la indignación que provoca la tristeza es por la injusta posesión del otro de bienes temporales.

> «Hay un tercer modo de entristecerse uno por el bien de otro, es decir, cuando este no es digno del bien que le cae en suerte. Este tipo de tristeza no puede recaer, en realidad, sobre bienes honestos, que mejoran a quien los recibe, antes bien, como escribe Aristóteles *(Retórica,* II, 9 8), recae sobre riquezas y sobre cosas que pueden caer en suerte a dignos e indignos. Este tipo de tristeza, según el mismo Aristóteles *(Retórica,* II, 9 1 7), se llama némesis y atañe a las buenas costumbres».

[101] San Gregorio Magno, *Moralium libri,* lib. XXII c.12: PL 76,228.

Es una tristeza legítima porque es fruto de ver triunfar al mal en cuanto mal. Respecto a la explicación de Aristóteles sobre la misma, hace notar:

> «Más esto lo decía por considerar los bienes temporales en sí mismos, en cuanto pueden parecer grandes al no mirar a los eternos. Pero conforme a la enseñanza de la fe, los bienes temporales que caben a los indignos por justa ordenación de Dios, están destinados o para su corrección o para su condena, y son como nada en comparación de los bienes futuros reservados a los buenos. Por lo cual en la Escritura se prohíbe esa tristeza: "No te impacientes con los malvados, no envidies a los que hacen el mal" (Sal 36,1); y en otro lugar. "Estaban ya deslizándose mis pies, porque miré con envidia a los impíos viendo la prosperidad de los malvados" (Sal 72,2-3)».

Hay otro sentimiento, que es distinto de estos tres, y es ya el propio de la envidia, porque el bien del prójimo, por ser superior al nuestro, es considerado como bien que disminuye la excelencia propia.

> «Finalmente, puede darse tristeza del bien ajeno cuando el prójimo tiene más bienes que nosotros. Ésta es propiamente la envidia, y es siempre mala, como afirma Aristóteles, en la *Retórica* (II, 11 1), porque se duele de lo que debería alegrarse, es decir, del bien del prójimo»[102].

Si se cae en este vicio, siempre considerado como uno de los más viles en que se puede caer, se tiene envidia. Lo que debería ser un motivo de alegría, el bien del prójimo, se convierte en tristeza:

> «El bien ajeno se juzga mal propio, en cuanto aminora la propia gloria o la excelencia. En este sentido, principalmente, se entristece la envidia del bien ajeno, y por eso principalmente envidian los hombres aquellos bienes "que reportan gloria y con los que los hombres desean ser honrados y tener fama", como enseña Aristóteles, en la *Retórica* (II, 10, 1-2)»[103].

Diferenciada y caracterizada la esencia de la envidia, nota santo Tomás, en primer lugar, que se tiene principalmente de los más próximos o semejantes.

> «Se envidia la gloria de otro por disminuir la gloria que uno apetece, por consiguiente, se tiene no sólo a aquellos con quienes se quiere el hombre igualar o anteponer en la gloria. Pero esto no se da con respecto a los muy distantes de uno, ya que nadie, de no ser demente, intenta codearse o preferirse en la gloria a quienes son mucho mayores, ni el plebeyo con el rey, ni este con aquél, a quien tanto sobrepuja. De aquí que no envidie el hombre a los que están muy distantes en lugar, en edad o en estado, sino a los cercanos, con quienes se empeña en igualarse o anteponerse; pues cuando ellos sobresalen en la gloria, acaece en contra de nuestro provecho y esto causa tristeza»[104].

[102] *STh.* II-II q.36 a.2 in c.
[103] Ibíd., a.1 in c.
[104] Ibíd., a.1 ad 2.

La envidia se da, por ello, entre personas de semejante estado o condición social. No, en cambio, entre los desiguales porque los inferiores no aspiran a conseguir la posición de los que consideran inaccesibles. Curiosamente, a veces, estos últimos tienen envidia de los bienes que consiguen los inferiores, porque les disminuye su superior distancia con ellos.

En segundo lugar, observa santo Tomás que son envidiosos los que desean la gloria o la fama y también, curiosamente, los pusilánimes o los que, por el contrario, no ambicionan ni lo proporcionado a sus fuerzas.

> «Nadie se esfuerza en aquello de que está distante. Cuando alguien le excede en eso, no lo envidia. Si, empero, es muy poca la diferencia, le parece que puede poseerlo, y entonces se empeña en ello. Si fracasa en su intento por el exceso de gloria del otro, se entristece. Por eso los que ambicionan honores son envidiosos. De igual manera lo son también los pusilánimes, por reputar todo lo grande y con el menor bien que a otro le acaece se creen enormemente superados»[105].

Santo Tomás indica, en tercer lugar, que en la ancianidad hay también peligro de caer en el vicio de la envidia.

> «El recuerdo de los bienes pasados, en cuanto fueron poseídos, causan alegría, pero en cuanto se han perdido, tristeza; envidia en cuanto los tienen otros, porque eso parece que cercena la propia gloria. Así dice Aristóteles (*Retórica,* II, 10 9): "los viejos envidian a los jóvenes, y los que perdieron mucho para conseguir algo, a los que lo consiguieron con pocos gastos", pues se duelen de la pérdida de sus bienes y de que otros los hayan conseguido»[106].

En cuarto lugar, y con palabras de san Gregorio Magno[107], el Aquinate señala el carácter corruptor de la envidia, que incluso puede traducirse en el aspecto o en efectos fisiológicos más profundos[108]. En otro pasaje del texto de este Papa que escribió la vida de san Benito, se indica la repugnancia de la envidia, vicio de espíritu completamente ajeno al mensaje cristiano de la caridad[109]. Sobre la vastedad de este vicio, se cuenta de un personaje español de mediados del siglo XX, que había tenido mucha suerte en su profesión, en su matrimonio y que era, además, bueno e inteligente, que temía despertar la envidia. Para evitarla, él mismo empezó a hacer correr el rumor de que tenía una enfermedad grave. De esta manera, en cualquier reunión de su mundo: «Tras los "hay que reconocer" de rigor, alguien diría: "sí, qué pena que esté tan enfermo...", y todos, en el fondo, sentirían como un alivio»[110].

Por la falta de amor al prójimo, que implica la envidia, es de suyo un pecado grave. Va contra la caridad, que une a Dios.

[105] Ibíd., a.1 ad 3.
[106] Ibíd., a.1 ad 4.
[107] S. GREGORIO MAGNO, *Moralium libri,* lib.V c.45: PL 75,713-726.
[108] Cf. *STh.* II-II q.36 a.2 ob 4.
[109] Cf. ibíd., a.4 ob 2.
[110] F. DÍAZ PLAJA, *El español y los siete pecados capitales* (Círculo de Lectores, Barcelona 1992) 244.

> «La envidia, por su género propio, es pecado mortal. El género del pecado se considera en su objeto. La envidia, por la formalidad de su objeto, contraria a la caridad, que es vida espiritual del alma: "nosotros sabemos que hemos pasado de muerte a vida, porque amamos a los hermanos" (1 Jn 3,14). El objeto, pues, de ambas es el bien del prójimo, aunque con movimientos contrarios, porque la caridad goza con el bien del prójimo y la envidia se entristece. Por lo cual es evidente que la envidia por su género es pecado mortal».

La envidia es pecado mortal, pero puede ser venial por parvedad de la materia del pecado o por imperfección del acto —insuficiencia, advertencia o consentimiento imperfecto—. Como explica el Aquinate, a veces la envidia no es un pecado completo, no pasa de darse sólo el primer movimiento:

> «Más en todo género de pecado mortal se dan movimientos imperfectos en la sensualidad —en el género del adulterio, el primer movimiento de la concupiscencia, y en el del homicidio, el primer movimiento de ira—, así también en el de la envidia se encuentran unos primeros movimientos, a veces hasta en los varones perfectos, los cuales son pecados veniales»[111].

Existe un tipo especial de envidia, aquella cuyo objeto sea el bien espiritual del prójimo. Es un pecado gravísimo, enumerado entre los pecados contra el Espíritu Santo, que concede benignamente la gracia para el bien del hombre.

> «Hay un tipo de envidia considerado entre los pecados gravísimos y es "la envidia de la gracia del hermano", en el sentido de que alguno se duele incluso del aumento de la gracia de Dios, y no sólo del bien del prójimo. Por eso se considera como pecado contra el Espíritu Santo, ya que con ese tipo de envidia el hombre tiene de algún modo envidia al Espíritu Santo, que es glorificado en sus obras».

La envidia, pecado contra el Espíritu Santo, es uno de los pecados más satánicos porque entristecerse del bien espiritual del prójimo es el pecado del demonio a quien le duele la santificación de los hombres y desprecia, con ello, los dones sobrenaturales que hace virtuosos y santos a los justos. Esta y toda envidia: «Cuando la sugiere el diablo, induce al hombre a lo que él tiene principalmente en el corazón [...] "la muerte entró por la envidia del diablo" (Sab 2,24)»[112].

San Juan de la Cruz, siguiendo a santo Tomás, la denomina envidia espiritual. Explica que los que caen en este vicio de la envidia del provecho espiritual del prójimo:

> «[...] suelen tener movimientos de pesarle[s] del bien espiritual de los otros, dándoles alguna pena sensible que les lleven ventaja en este camino, y no querrían verlos alabar, porque se entristecen de las virtudes ajenas, y a veces no lo pueden sufrir sin decir ellos lo contrario, deshaciendo aquellas alabanzas como pueden, y les crece, como dicen, el ojo por hacerse con ellos

[111] *STh.* II-II q.36 a.3 in c.
[112] Ibíd., a.4 ad 2.

otro tanto, porque querrían ellos ser preferidos en todo. Todo lo cual es muy contrario a la caridad, la cual, como dice san Pablo: se goza de la verdad (1 Cor 13,6)»[113].

La envidia es un pecado capital. «La envidia es tristeza del bien del prójimo [...] es pecado capital, porque impulsa al hombre a obrar para huir de la tristeza o para satisfacerla»[114]. Proceden, por ello, de la envidia muchos otros pecados. Según san Gregorio Magno[115], son cinco. «De la envidia deriva el odio, la murmuración, la detracción, la alegría en la adversidad del prójimo y la aflicción por su prosperidad»[116].

Estas cinco «hijas de la envidia», que brotan de ella en el sentido que reciben el fin de la aversión o repugnancia del bien ajeno, que se considera que perjudica a la propia gloria, se comprueban o justifican porque:

> «En el empeño de la envidia hay algo como principio, como medio y como término. El principio es que uno disminuya la gloria ajena, u ocultamente, como lo hace "la murmuración", o en público, y así es "difamación". El medio está en que uno entiende en aminorar la gloria ajena, o pudiendo, y así es "la alegría en la adversidad", o no pudiendo, y así es "aflicción en la prosperidad". El término está en el "odio" mismo, porque, así como el bien deleitable causa el amor, la tristeza causa el odio».

Sobre el cuarto pecado derivado, la tristeza en la prosperidad del prójimo, que parece confundirse con la misma envidia, nota santo Tomás que:

> «La aflicción en la prosperidad del prójimo, en un sentido, es la misma envidia, a saber, como es el caso de que la prosperidad que da lugar a la tristeza, constituye precisamente la gloria que tiene el prójimo. Pero en otro sentido es hija de la envidia, y es el caso de que esa prosperidad la tiene el prójimo a despecho de los esfuerzos del envidioso para impedirlo».

En cambio, en cuanto al tercero, que es el opuesto, el gozo en la adversidad del otro, claramente se distingue de la envidia y se advierte que deriva de la envidia:

> «La satisfacción de ver al prójimo en dificultad no se identifica directamente con la envidia, sino que se sigue de ella, ya que de la tristeza provocada por el bien del prójimo, es decir, la envidia, se sigue la satisfacción de ver el mal que le ha ocurrido»[117].

Sobre estos pecados derivados del pecado capital de la envidia, santo Tomás recoge esta aguda observación de san Gregorio. «Los primeros vicios se adentran en el alma engañada, como apoyados en alguna razón, los siguientes, en cambio, al arrastrarla a toda locura, la confunden como

[113] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura,* I 7 1, en *Obras completas* (BAC, Madrid ²2002) 499.
[114] *STh.* II-II q.36 a.4 in c.
[115] SAN GREGORIO MAGNO, *Moralium libri,* lib. XXXI c.45: PL 76,620-623.
[116] *STh.* II-II q.36 a.4 ob 3.
[117] Ibíd., a.4 ad 3.

con clamor bestial»[118]. Al comentar este pasaje, el Aquinate se refiere a la envidia espiritual. Parece indicar, con ello, que al incrementarse o «adentrarse» la envidia, junto con todos estos vicios, pueden acabar produciendo la envidia espiritual, el extenderse la tristeza del bien del prójimo —que se tiene por mal por disminuir la propia excelencia— a la de los bienes sobrenaturales, y a los efectos que producen. De la envidia espiritual, como especie de la envidia, surgirían igualmente las mismas «cinco hijas», pero en este sentido espiritual.

El cambio del bien ajeno por mal propio, que realiza la envidia, obedece a que el primero afecta al deseo desordenado de la gloria propia, de la manifestación ante los demás del propio valor, y, por tanto, a la vanagloria. El envidioso ha caído anteriormente en el vicio de la vanagloria. Puede decirse, por consiguiente, que: «la envidia es hija de la vanagloria»[119].

No es extraño que un pecado capital como la envidia, se derive de otro, la vanagloria. Argumenta santo Tomás que lo propio del pecado capital es ser fuente de otros, no importa que a su vez nazca de otro, que unos pecados capitales broten de otros. Lo confirman estas palabras que cita del papa san Gregorio Magno:

> «Los pecados capitales están unidos con tan estrecho parentesco, que uno procede de otro. El linaje principal de la soberbia es la vanagloria, que, al corromper el alma oprimida, al momento engendra la envidia, ya que, deseando el poderío de un vano nombre, se acobarda porque otro lo puede alcanzar»[120].

b) *La réplica dominicana*

Si en representación de los franciscanos, san Buenaventura respondió a los ataques de *Sobre los peligros de los novísimos tiempos*[121], de Guillermo de Saint-Amour —que constituía el asalto más duro de la lucha de los maestros contra los mendicantes— santo Tomás, por encargo del maestro general Humberto de Romans, lo hizo por el de los dominicos. Tuvo que defender a los mendicantes y especialmente la vocación específica dominicana: el apostolado por medio del estudio, la enseñanza y la predicación.

En el verano y otoño de 1256, el mismo año que apareció *Sobre los peligros,* que tuvo una enorme difusión, el Aquinate preparó el opúsculo *Contra los que impugnan el culto divino y la religión (Contra impugnantes Dei cultum et religiones).* En la obra, responde extensamente a todos los argumentos del ataque de Guillermo de Saint-Amour. Está estructurada en tres partes, constituidas por veintiséis capítulos con un prólogo y

[118] SAN GREGORIO MAGNO, *Moralium libri,* lib. XXXI c.45, cf. *supra.*
[119] *STh.* II-II q.36 a.4 ob 1.
[120] SAN GREGORIO MAGNO, *Moralium libri,* lib. XXXI c.45, cf. *supra.*
[121] Fue conocido como «De periculis», pero su título completo era *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum.*

un epílogo. En la primera parte, se expone lo que es la vida religiosa y en qué consiste su perfección. En la segunda, el derecho que tienen los religiosos a enseñar, a pertenecer a un claustro de profesores, a predicar, a oír confesiones, a no tener que trabajar manualmente y a vivir de limosnas. En la tercera, muestra la falsedad de todas las acusaciones afrentosas. En el opúsculo, en definitiva, como se ha indicado en un reciente estudio sobre el mismo, el Aquinate:

> «Respondió de modo contundente, usando un lenguaje en el que abundan unas expresiones de una dureza inusitada en él. Por lo dicho, queda palmariamente claro que este opúsculo de santo Tomás es de controversia. Más aún, hemos de decir que ésta se hallaba en el momento más virulento. Se trata de establecer, a favor de los Predicadores, la defensa contra las acusaciones que se les dirigieron desde el *De periculis*. Pero como era de esperar de la soberana visión y perspectiva teológica del angélico, el resultado es mucho más amplio [...] se le ha juzgado siempre como la más perfecta apología de las Órdenes religiosas»[122].

Frente a la afirmación concreta, tomada de Joaquín de Fiore de que se está en el tiempo del anticristo y, que, por tanto, es inminente el fin del mundo, santo Tomás lo niega en el capítulo veinticuatro. Dedica íntegramente todo este capítulo, de los últimos de la obra, a analizar los ocho signos en que se apoyaba la tesis de la eminencia del final. Sebastián Fuster, experto conocedor de esta temática medieval, los resume, junto con las respuestas del Aquinate, del modo siguiente:

> «1.°. Hay quienes están cambiando el evangelio de Cristo por un "evangelio eterno".— Respuesta: Ya en tiempo de los apóstoles hubo quien pretendió lo mismo. 2.°. Hay herejes que enseñan una ley que es la del anticristo.— Resp.: Si lo que enseñan los herejes es del anticristo, en todas las épocas ha habido "anticristos". 3.°. Según Dan 5,25, el reino de Cristo ha de durar sólo hasta 1260.— Resp.: También en otros tiempos hubo quienes numeraron el reino hasta el 360 y se equivocaron. 4.°. Lo que dice Mt 24,9: "Os matarán a causa de mi nombre", sucede ya.— Resp.: Como ha acontecido en todas la épocas, principalmente la de los mártires. 5.°. También dice Mt 24,10: "Se escandalizarán".— Resp.: Tampoco esto es nuevo. 6.°. Añade (v.11) que "muchos falsos profetas se levantarán y seducirán a muchos", lo cual ya acaece.— Resp.: Como siempre. 7.°. Añade en el v.2 que, "al crecer la iniquidad, se enfriará la caridad de la mayoría".— Resp.: Peores épocas ha habido. 8.°. El fin llegará cuando "el evangelio sea predicado en todo el mundo" (v.14), cosa que hacen quienes leen esos signos y anuncian tales peligros.— Resp.: Quienes manejan semejantes signos y peligros no deben contarse entre quienes predican el evangelio, sino entre quienes seducen a muchos»[123].

No obstante, como también nota Fuster, santo Tomás acepta la división de la historia en edades e incluso su correspondencia con las personas divinas, aunque no como etapas sucesivas.

[122] A. ESCALLADA TIJERO, OP, «Introducción a "Contra los detractores de la vida religiosa"», en *Opúsculos* IV 385.
[123] S. FUSTER PERELLÓ, OP, *Timete Deum. El anticristo y el final de la historia según san Vicente Ferrer*, o.c., 107.

> «Tomás no rechaza una era del Espíritu, ni recusa hablar de tres edades en la historia de la salvación. Lo que se niega a admitir es el método exegético según el cual esas tres etapas serían otros tantos compartimientos estancos. El Reino, ya presente en Cristo, debe ir creciendo en la intimidad de cada persona y en el mundo como sociedad. Estamos en el sí pero todavía no. Llevar a cabo tamaña empresa es obra del Espíritu Santo. Él hace comprender el evangelio (Jn 14, 18-26) y conduce la historia (Jn 16,12-15). Hay ciertamente una etapa del Espíritu —época de plenitud y de libertad— que es también de Cristo»[124].

Puede hablarse, por consiguiente, de una tercera edad, que se identifica con la del Espíritu, pero que no está separada de la de Cristo[125]. El mismo santo Tomás manifiestamente indica esta coincidencia al escribir:

> «Así como la misión del Hijo está en conducir al Padre, así la misión del Espíritu Santo consiste en conducir al Hijo [...] El Hijo nos entrega la doctrina, siendo como es la Palabra, pero el Espíritu Santo nos hace capaces de su doctrina»[126].

También al igual que en el joaquinismo, el Aquinate admite que la Escritura tiene varios sentidos. Como se ha dicho, uno literal y tres espirituales (alegórico, moral y anagógico). De esta doctrina, utiliza tres de sus tesis conclusivas para aplicarlas a esta cuestión debatida.

La primera es la que asevera que: «La verdad de un texto no contradice la verdad de otro»[127]. La segunda, que: «No hay inconveniente en el que el sentido literal de un texto de la escritura tenga varios sentidos»[128]. La tercera, que: «Lo que en algún lugar de la Escritura se transmite bajo metáforas, en otros se hace explícitamente»[129]. Esta última deshace completamente la metodología joaquinista.

Como consecuencia de su aplicación, sostiene santo Tomás que la Escritura de manera explícita refiere la historia de la salvación, que es totalmente cristológica. La acción de Cristo no puede, por ello, limitarse a una etapa. Para esclarecer esta proposición, presenta contra la misma la siguiente objeción:

> «Como el Padre se distingue del Hijo, y el Hijo del Padre, así el Espíritu se distingue del Padre y del Hijo. Pero hubo un estado que convenía a la persona del Padre, a saber, el estado de la ley vieja, en él cual todos los hombres se aplicaban enteramente a la generación; igualmente hay otro que conviene a la persona del Hijo, el estado de la ley nueva, en el que predominan los clérigos, dados a la adquisición de la sabiduría, que se atribuye al Hijo; luego tiene que haber un tercer estado, el del Espíritu Santo, en el que predominen los varones espirituales»[130].

[124] Ibíd., 105.
[125] Cf. ibíd., 107. Por ser fiel seguidor de santo Tomás es lo que también pensaba y enseñaba san Vicente Ferrer, tal como prueba Sebastián Fuster en esta obra.
[126] *In Io.* 14 6.
[127] *Quodlibeto VII,* q.6 a.14 ad 2.
[128] *STh.* I q.1 a.10 in c.
[129] Ibíd., a.9 ad 2.
[130] Ibíd., I-II q.106 a.4 ob 3.

La respuesta a esta argumentación, propia del joaquinismo, aclara la tesis del Aquinate de que las tres etapas, aunque se puedan distinguir, quedan unificadas. La refutación la hace también, por ello, acudiendo al misterio trinitario.

> «La ley vieja no sólo fue del Padre, sino también del Hijo, pues Cristo era en ella figurado, por donde dice el Señor (Jn 5,46). "Si creyerais en Moisés creerías en mí, pues de mí escribió él". Asimismo, la ley nueva no es sólo de Cristo, sino también del Espíritu Santo, según aquella sentencia: "La ley del espíritu de vida en Cristo Jesús" (Rom 8,2). No hay pues, lugar a esperar otra ley del Espíritu Santo»[131].

Cristo es el centro de la historia y todo confluye en él, tanto el pasado como el futuro, el Antiguo Testamento y la escatología. Verdad que no parece reconocerse en la siguiente interpretación, que presenta también como objeción.

> «Dice el Señor en san Mateo (Mt 24,14) "será predicado este Evangelio del reino en todo el mundo, y entonces vendrá el fin". Pero el Evangelio de Cristo ha sido predicado ya en todo el orbe, y aún no ha llegado el fin; luego, el Evangelio de Cristo no es el evangelio del reino. Y habrá de venir otro Evangelio del Espíritu Santo y otra especie de ley»[132].

Conclusión que el Aquinate califica de «grandísima estupidez» *(stultissimum).* Expresión que es muy dura para el estilo utilizado habitualmente por santo Tomás en sus obras. Únicamente la empleó otra vez —con la forma «estúpidamente» *(stultissime)—,* al referirse a la afirmación monista y materialista de David de Dinant, autor del siglo XII, de que «la materia prima es Dios»[133]. El Aquinate responde a la objeción de este modo:

> «Habiendo dicho Cristo desde el principio de la predicación evangélica: "El reino de los cielos está cercano" (Mt 4,17), es una grandísima necedad afirmar que el Evangelio de Cristo no es el Evangelio del reino. La predicación de Cristo se puede entender de dos maneras: la una, cuanto a la divulgación de la noticia de Cristo, y de este modo el Evangelio fue predicado en todo el orbe aun ya en tiempo de los apóstoles, como dice san Juan Crisóstomo *(In Matth.,* 75). Según esto, lo que luego se añade: "Y entonces será el fin", se entiende de la destrucción de Jerusalén, de la que entonces hablaba a la letra. De otro modo se puede entender la predicación evangélica en todo el orbe plenamente eficaz, de manera que en todas las gentes se establezca la Iglesia. De esta suerte, dice san Agustín *(Epist.,* 199 12): "Todavía no fue predicado el Evangelio en todo el mundo, pero cuando esto suceda vendrá el fin"»[134].

Debe tenerse en cuenta, además, que, tal como también recuerda santo Tomás, tanto el reino como la ley del Espíritu están ya presentes.

> «Lo principal en la ley del Nuevo Testamento y en lo que está toda su virtud es la gracia del Espíritu Santo, que se da por la fe en Cristo. Por

[131] Ibíd., a.4 ad 3.
[132] Ibíd., a.4 ob 4.
[133] Ibíd., I q.3 a.8 in c.
[134] Ibíd., I-II q.106 a.4 ad 4.

> consiguiente, la ley nueva principalmente es la misma gracia del Espíritu Santo, que se da a los fieles de Cristo [...] conviene decir que la ley nueva es principalmente ley infusa, secundariamente es ley escrita»[135].

La acción del Espíritu Santo ha sido necesaria y es, por tanto, inseparable de la ley de Cristo. Debe afirmarse que:

> «Dos cosas abarca la ley nueva: una, la principal, es la gracia del Espíritu Santo, comunicada interiormente, y en cuanto tal justifica la ley nueva [...] como elementos secundarios de la ley evangélica están los documentos de la fe y los preceptos, que ordenan los afectos y actos humanos, y en cuanto a esto, la ley nueva no justifica [...] la letra del Evangelio mataría si no tuviera la gracia interior de la fe, que sana»[136].

No reconocerlo, supondría olvidar que, como dice santo Tomás al hablar de la venganza, que: «La ley del Evangelio es ley del amor»[137]. En innegable que, en definitiva, como apunta Fuster:

> «Para santo Tomás, el Padre, el Hijo y el Espíritu, siendo tres y teniendo cada uno de ellos sus características propias, y hasta sus obras personales, obran sin embargo tan al unísono que lo del uno es del otro y viceversa. Operan cada uno con su acción personal, pero tan entrelazados que los tres se funden en una acción común»[138].

Confirma también la respuesta de santo Tomás el hecho de que, en la petición del padrenuestro, no pedimos por un nuevo reino. Aunque, según lo dicho: «Alguien podría objetar: el reino de Dios ha existido siempre: ¿por qué pedimos que venga?». Responde el Aquinate que se pueden dar tres respuestas. En ellas, se refiere a tres reinos: el de la naturaleza, el de la gracia, y el de gloria.

En primer lugar, Dios reina, tiene una soberanía o dominio, sobre todas las cosas.

> «Dios, de por sí, por su propia naturaleza, es Señor de todas las cosas; también Cristo en cuanto Dios, e incluso en cuanto hombre, ha recibido de Dios el señorío sobre todas. "Le dio la potestad, y el honor, y el reino" (Dan 7,14). Es, pues, forzoso que todas se le sometan"».

Sin embargo, el omnímodo reinado de Dios aún no se ha manifestado porque todavía hay criaturas que, por permisión divina, no se le han sometido.

> «Esto aún no ocurre así, sino que tendrá lugar al final. "Cristo tiene que reinar hasta que Dios ponga a todos los enemigos bajo los pies de él" (1 Cor 15,25). Por eso pedimos en la oración: "Venga a nosotros tu reino". Ello supone tres cosas que los justos se conviertan, que los pecadores sean castigados, que la muerte quede destruida».

[135] Ibíd., a.1 in c.
[136] Ibíd., a.2 in c.
[137] Ibíd., II-II q.108 a.1 ad 3.
[138] S. FUSTER PERELLÓ, OP, *Timete Deum. El anticristo y el final de la historia según san Vicente Ferrer*, o.c., 106.

Sobre estos cambios explica que implican el ejercicio del poder de Dios, que ya tiene por derecho pleno, pero cuyo «señorío efectivo sobre el mismo no ha sido proclamado», precisamente, porque todavía no se han realizado:

> «Los hombres de dos maneras se someten a Cristo, voluntariamente o por la fuerza. Siendo la voluntad de Dios tan eficaz que indefectiblemente se cumple, y queriendo Dios que todo quede sometido a Cristo, ocurrirá necesariamente una de dos; o que el hombre haga la voluntad de Dios acatando sus preceptos, cosa que realizarán los justos, o que Dios haga su propia voluntad en el hombre castigándolo, cosa que sobrevendrá a los pecadores y enemigos de Dios».

Con esta tesis, continúa explicando santo Tomás, quedan recusadas las tesis centrales del joaquinismo y de todo milenarismo.

> «Esto será el fin del mundo [...] Por este motivo para los santos es muy de desear que venga el reino de Dios, es decir, que ellos mismos se sometan a él por completo, pero para los pecadores es algo terrible, puesto que desear que venga el reino de Dios significa verse sometidos por la voluntad de Dios al castigo [...] La venida del reino supone también la destrucción de la muerte. Siendo Cristo la vida, en su reino no hay lugar para la muerte, que es lo contrario de aquélla [...] Esto ocurrirá con la resurrección».

En segundo lugar, el reino de Dios puede significar el de la gracia. Dios posee el reino de la gracia que eleva al hombre al orden sobrenatural, al de la participación de la misma naturaleza de Dios, y que se recibe por los sacramentos, el ejercicio de las virtudes infusas y por la oración.

> «A veces en este mundo reina el pecado. Esto ocurre cuando el hombre está predispuesto de tal manera que inmediatamente sigue y secunda los apetitos mundanos. Lo confirman las palabras del Apóstol: "Que no reine el pecado en vuestro cuerpo mortal" (Rom 6,12). Pero es Dios quien debe reinar en tu corazón. "Sión, tu Dios reinará" (Is 7,7). Y así sucede cuando se está decidido a obedecerle y cumplir todos sus mandamientos. Por tanto, cuando pedimos que venga el reino, estamos suplicando que no sea el pecado quien reine en nosotros, sino Dios».

En tercer lugar, la expresión «reino de Dios», que también es la de Cristo en cuanto Dios y en cuanto hombre, expresa al verdadero reino de Dios, el que está en la gloria. Al reino de la gracia sigue el de la gloria de Dios. Es el reino del cielo en el que Dios finalmente reinará perfecta y absolutamente en el alma y el cuerpo del hombre.

> «El reino de los cielos quiere decir la gloria del paraíso. No es difícil de explicar. Reino no quiere decir otra cosa que gobierno, gobernación, este gobierno logra su perfección cuando nada se realiza contra la voluntad de quien lo ejerce. La voluntad de Dios es la salvación de los hombres, puesto que él quiere que todos se salven, tal voluntad será en el paraíso donde se cumpla de manera perfecta, porque allí nada habrá que se oponga a la salvación de los hombres [...] en cambio, en este mundo hay muchas cosas contrarias a esa salvación. Por tanto cuando rogamos: "Venga a nosotros tu reino", estamos pidiendo ser partícipes del reino celestial de la gloria del paraíso».

A diferencia de muchas doctrinas milenaristas que terminaban a veces en el vicio de la ira y hasta en la violencia, santo Tomás en su doctrina sobre el reino de Dios concluye en la virtud de la mansedumbre —opuesta a la ira—, con las virtudes que supone: la amabilidad, la benignidad y la bondad de corazón.

> «Por medio de esta petición [la segunda del padrenuestro] lograremos vivir la bienaventuranza de que habla el Evangelio: "Bienaventurados los mansos" (Mt 5,4). En efecto, según el primer significado del reino, en el momento en que el hombre ansía que sea Dios Señor de todos, no se venga de la injurias recibidas, sino que reserva a Dios esa venganza; si te vengas, no quieres que llegue su reino».

Si del reino de Dios como reino de toda la creación se sigue la virtud de la mansedumbre, que modera según la razón la irritabilidad o la agresividad, el enfado y mal carácter, lo mismo ocurre entendido como reino de la gracia y como reino de la gloria final.

> «Si pides que reinen en ti Dios y Cristo [por medio de la gracia y su no impedimento], debes ser tú manso, puesto que él fue mansísimo. "Aprended de mí, que soy manso" (Mt 11,29)». « Conforme al [...] significado de reino de Dios [como reino de los cielos], si esperas su reino, es decir, la gloria del paraíso, no te preocuparás por cosas del mundo [que llevan a la ira e iracundia]»[139].

En el opúsculo *Contra los que impugnan el culto divino y la religión,* santo Tomás expone de un modo muy claro la naturaleza del nuevo modo religioso, que había aparecido en la Iglesia, y especialmente el de la Orden de Predicadores, cuya finalidad era la de procurar la salvación de todas las almas por medio de la predicación y del estudio. Guillermo de Saint-Amour y sus seguidores no habían comprendido el nuevo carisma mendicante. No querían entender que un fraile no es un monje, que no puede enseñar, ni predicar, ni confesar fuera del monasterio. Tampoco es un clérigo, que está al servicio del obispo del lugar. La Orden de Predicadores depende del Papa, de quien ha recibido la misión de predicar y, para ello, también de estudiar.

En el capítulo cuarto de la obra defiende a la Orden mostrando su necesidad con un contundente argumento histórico sobre la situación del clero de su época.

> «Quienes se dedican a la salvación de las almas deben resplandecer por su vida y por su ciencia. Personas así no serían fáciles de encontrar en número suficiente para presidir la totalidad de las parroquias en el mundo entero. Se da el caso que, por falta de cultura, todavía, entre los [sacerdotes] seculares, ni siquiera ha sido posible cumplir lo establecido por el concilio Lateranense [IV de Letrán], el cual mandó que en cada Iglesia metropolitana hubiese algunos profesores de teología. Los religiosos, en cambio, cumplen esto, gracias a Dios, en medida superior a lo preceptuado. Da la impresión de que está cumpliéndose lo dicho por Isaías: "la tierra se llenó del conocimiento

[139] *Collar. Pater,* 2.

de Dios" (Is 11,9). Es, por tanto, sumamente saludable la institución de una orden en la cual haya hombres instruidos y dedicados al estudio para ayudar a los sacerdotes, los cuales no se bastan para esto».

Lo prueba, a continuación, por la regla del discernimiento de la autenticidad señalada por el mismo Jesucristo: «Por sus frutos los conoceréis» (Mt 7,16). Concluye que, por ello, el no admitir la utilidad de estas nuevas órdenes supondría tener envidia espiritual.

> «Esto tiene una evidentísima muestra en los frutos. En efecto, gracias al establecimiento de dichas órdenes, vemos que en muchas partes ha sido extirpada la pravedad herética; grupos de infieles han sido atraídos a la fe; a través el mundo entero muchos han sido instruidos en la ley de Dios; un incontable número abrazó el estado de penitencia. Ante esto, si alguien, faltando a la verdad, considera inútil la institución de una tal orden queda convicto de pecar contra el Espíritu Santo por la envidia que tiene de la gracia que así fructifica»[140].

En esta y en todas las otras argumentaciones de la obra, así como en los otros escritos posteriores dedicados a la defensa de la Orden de Predicadores —*La perfección de la vida espiritual* y *Contra la doctrina de los que retraen a ingresar en religión*— como ha señalado Alberto Escallada, experto conocedor de los mismos, se revela:

> «En santo Tomás está ausente toda visión capillista o parcial, de modo que su defensa es general, para todo modo de vida consagrada y en perspectiva sencillamente cristiana y eclesial. Si en algún momento podemos detectar su circunscripción a la vida de los Predicadores, es por identificación con las tareas de éstos: ministerio de predicar, oír confesiones, cultivar el estudio para una predicación itinerante, y a las demás tareas pertenecientes a la salvación de las almas»[141].

Una importante consecuencia de este laudable método que emplea el Aquinate es que le permite superar la polémica histórica concreta de su tiempo y dar al texto un valor superior. Como también indica el mismo autor:

> «El hablar *semper formaliter* de Tomás le lleva, en este campo, a no citar nunca de forma exclusiva a la Orden, y a no citar a santo Domingo. Como dueño de sí mismo, no citará por sus nombres a lo largo de las controversias ni a sus adversarios ni sus obras. Es esta misma grandeza espiritual e intelectual la que hará que siempre sus refutaciones vayan mucho más allá del estricto campo en que se mueven sus contradictores, porque efectivamente rebasa sus puntos de vista, y por lo que su doctrina, motivada y provocada es verdad, como vemos, por determinados ingredientes históricos muy circunstanciales, retenga algo de supra-temporal y válido para siempre. Analizar la obra de santo Tomás como polemista hace ver que nunca procede a partir de posturas de escuela o de mero afán corporativo, sino de cuestiones de principio y de convicciones vividas»[142].

[140] *Cont. impugn. relig.* IV 11 5, en *Opúsculos* IV 462-463.
[141] A. ESCALLADA TIJERO, OP, «Introducción general a los "Tratados sobre la vida religiosa"», a.c., 371-372.
[142] Ibíd., 372.

No obstante, Escallada resalta que tampoco ello implica que su estilo sea frío o apático. Por el contrario, en estos escritos de la polémica antimendicantes, se puede decir que aparece «un Tomás de Aquino insólito». Sin contradicción con lo dicho sobre el carácter general de estos textos:

> «Encontramos [...] un personaje inusual para quien no le "conozca" más que en las exposiciones sistemáticas de los grandes tratados o de las Sumas. En buena medida se pueden descubrir las reacciones, profundamente humanas, de quien había sido tocado en algo tan querido como el tema de la vocación, por la que tanto luchó desde su juventud. Además, por encima de lo estrictamente personal, se muestra especialmente sensible y "sentido" ante todo procedimiento artero, torcido, innoble, en la polémica. Declararse sorprendido, manifestarse impaciente, indignado, expresarse con ironías, calificativos duros, juicios de intenciones para con los adversarios, propuestas retadoras a los mismos [...] de todo esto puede el lector encontrar»[143].

Es muy comprensible esta actitud, por otra parte tan humana, pero sobre todo en santo Tomás, porque es innegable que:

> «Lo más lacerante para la privilegiada inteligencia de santo Tomás es descubrir en sus oponentes, a lo largo de las controversias, la perversa intención de difamar, y la frivolidad y vacuidad de los argumentos».

No debe inferirse, de todo ello, que santo Tomás hubiera perdido su habitual control racional, o el propósito de seguir la recta razón, ni su prudencia en todos los órdenes, que siempre defiende y preceptúa en sus obras. Esta actitud del Aquinate en la polémica muestra que «en Tomás había algo más que el plácido intelectual, pícnico y bonachón, que se ha solido representar». Sin embargo, debe tenerse en cuenta, como nota también Alberto Escallada, que:

> «Santo Tomás distinguirá para el religioso, entre los ataques estrictamente personales, y aquellos en los que queden comprometidos su estado, su concepción de la vida cristiana y la enseñanza de la Iglesia sobre la doctrina. Santo Tomás propone para ambos casos el ejemplo tomado de Cristo. En el primero de ellos, se debe estar preparado para sufrir con toda paciencia. En el segundo, cuando es, en último término, Dios el calumniado y atacado, no se ha de tolerar nada, sino resistir tanto como sea posible»[144].

Mientras santo Tomás preparaba este opúsculo polémico, una comisión de cardenales estaba estudiando *Sobre los peligros de los novísimos tiempos,* de Guillermo de Saint-Amour. Aquel verano el rey Luis IX había enviado una copia al Papa porque habían difundido la obra entre los obispos franceses. Además, los maestros seculares amenazaban con abandonar la universidad si continuaban los mendicantes.

El 5 de octubre 1256, el papa Alejandro IV condenó la obra en la bula *Romanus pontifex,* que promulgó en Anagni. Mandaba recoger

[143] Ibíd., 372-373.
[144] Ibíd., 374.

todos los ejemplares y quemarlos en el plazo de ocho días. Guillermo de Saint-Amour, a diferencia de sus seguidores, no se retractó. El Papa le privó de todos sus oficios y beneficios y, a principios de 1257, fue desterrado por el rey de París.

En este documento del Papa, que momentáneamente ponía fin a esta dura batalla, se decía sobre la publicación de Guillermo de Saint-Amour:

> «En él hallamos manifiestamente que se contienen cosas perversas y reprobables, contra la potestad y autoridad del Romano Pontífice y sus compañeros de episcopado, y algunas contra aquellos que mendigan por Dios bajo estrechísima pobreza, venciendo con su voluntaria indigencia al mundo con sus riquezas; otras contra los que, animados de ardiente celo por la salvación de las almas y procurándola por los sagrados estudios, logran en la Iglesia de Dios muchos provechos espirituales y hacen allí mucho fruto; algunas también contra el saludable estado de los religiosos, pobres o mendicantes, como son nuestros amados hijos los frailes Predicadores y los Menores, los cuales con vigor de espíritu, abandonado el siglo con sus riquezas, suspiran con toda su intención por la sola Patria celeste y por el estilo otras muchas cosas inconvenientes dignas de eterna confutación y confusión. Se nos informó también que dicho libelo era semillero de grande escándalo y materia de mucha turbación, traía también daño a las almas, pues retraía de la devoción acostumbrada y de la ordinaria largueza en las limosnas y de la conversión e ingreso de los fieles en religión».

Después de todas estas razones, el papa Alejandro IV concluía con la condenación de esta segunda obra de Guillermo de Saint-Amour:

> «Nos hemos juzgado por autoridad apostólica, con el consejo de nuestros hermanos, que dicho libro que empieza así: "He aquí que quienes vean gritarán afuera" y por su título se llama *Breve tratado sobre los peligros de los últimos tiempos,* ha de ser reprobado y para siempre condenado por inicuo, criminal y execrable; y las instituciones y enseñanzas en él dadas, por perversas, falsas e ilícitas, mandando con todo rigor que quienquiera tuviere este libro, después de ocho días de sabida esta nuestra reprobación y condenación, procure absolutamente quemarlo y destruirlo enteramente y en cualquiera de sus partes»[145].

Dieciséis años después, santo Tomás presentaba sus argumentos defensivos de manera sintética y más sistemática en el tratado sobre los estados de vida, de la tercera parte de la *Suma teológica.* No obstante, su intención y núcleo argumentativo profundo era el mismo que había presentado al principio de su opúsculo *Contra impugnantes Dei cultum et religiones.*

> «Dios omnipotente, amador de los hombres, quiere por amor servirse de nosotros con vistas a su bondad y a nuestra propia utilidad como dice Agustín (*De doctrina cristiana,* I, 31-32). A su bondad, ciertamente, para que los hombres den gloria a Dios, pues "a quien invoca mi nombre lo he creado para gloria mía" (Is 43,7). Pero también para utilidad nuestra o a fin de que él otorgue a los hombres la salvación, puesto que Dios "quiere que todos los

[145] ALEJANDRO IV, Const. *Romanus Pontifex* (5-10-1256): Dz 458-459.

> hombres se salven" (1 Tim 2,4). Al nacer el Señor, esta concordia entre los hombres y Dios fue anunciada por el ángel con aquellas palabras: "gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz a los hombre de buena voluntad" (Lc 2,14). Dios, siendo omnipotente, podría procurarse por sí mismo la gloria que recibe de los hombres y otorgar a los hombres la salvación. Dispuso, sin embargo, para mantener el orden en las cosas, escoger ministros, mediante cuyo ministerio ambas cosas fuesen llevadas a cabo; y así estos ministros con razón son llamados "auxiliares de Dios" (1 Cor 3,9)»[146].

Se comienza en la *Suma teológica* con esta premisa: la perfección cristiana está en la perfección del amor.

> «En dos sentidos se puede decir que la perfección consiste en algo: primero, por sí misma y esencialmente, segundo, secundaria y accidentalmente. Por sí misma y esencialmente, la perfección de la vida cristiana consiste en la caridad; en el amor de Dios primordialmente, y en segundo lugar, en el amor del prójimo, que son el objeto de los principales preceptos de la ley divina»[147].

En el primero y principal de los mandamientos, la ley del amor, tal como dijo Cristo (Mt 22,37), se manda la perfección cristiana a todos porque:

> «El amor de Dios y del prójimo no caen bajo un precepto según alguna limitación, de modo que lo que es más quede bajo consejo, como se ve por la forma misma del precepto, que expresa la idea de perfección. Así se manda: "Amarás a tu Dios con todo tu corazón", y como dice Aristóteles en la *Física* (III 6 9): "El todo y lo perfecto se identifican" y "amarás a tu prójimo como a ti mismo", y cada uno se ama a sí mismo con todas sus fuerzas. Y esto es así porque el fin del precepto es la caridad, como se dice en Tim. (1,5), y para el fin no se señala medida, sino sólo para los medios como dice Aristóteles en la *Política* (I, 3 17). Así, el médico no mide la salud, sino la medicina o la dieta que se ha de emplear. Así, pues, es evidente que la perfección consiste esencialmente en la observancia de los mandamientos. Por eso dice san Agustín, en la *Perfección de la justicia* (c.8): "¿Por qué no se ha de exigir esta perfección al hombre, aunque nadie la alcance en esta vida?"».

La perfección cristiana es obligatoria para todos, para el clero, para los religiosos y para los seglares. En cambio, los consejos evangélicos —la pobreza, la castidad y la obediencia— con respecto a esta perfección son únicamente instrumentos para lograrla.

> «Secundaria e instrumentalmente, la perfección consiste en el cumplimiento de los consejos, todos los cuales, como los mandamientos, se ordenan a la caridad, pero de distinta manera. En efecto, los mandamientos se ordenan a apartar lo que es contrario a la caridad, es decir, aquello con lo que la caridad es incompatible. Los consejos, en cambio, se ordenan a remover los

[146] *Cont. impugn. relig.,* pról. En este pasaje se continúa diciendo: «Pero el diablo, envidioso de la gloria divina y de la salvación de los hombres, pone empeño en impedir ambas cosas. Por lo cual quienes en esto prestan servicio al diablo muestran ser enemigos de Dios cuya gloria impiden, y también de todo el género humano, pues se oponen a su salvación; pero enemigos especialmente de los ministros de Dios a quienes persiguen: "A nosotros nos persiguieron, a Dios no le gradan y se oponen a todos los hombres (1 Tes 2,15)».

[147] *STh.* II-II q.184 a.3 in c.

obstáculos de los actos de la caridad, que, sin embargo, no la contrarían, como el matrimonio, la ocupación en los negocios seculares, etc.»[148].

Sin vivir los tres consejos evangélicos se cumplen también los preceptos. Debe tenerse en cuenta que: «Como lo que cae bajo precepto puede ser cumplido de diversas maneras, no se quebranta el mandamiento por no cumplirlo del mejor modo; basta que de alguna manera se cumpla». Santo Tomás ilustra esta tesis con el siguiente ejemplo:

«La perfección del amor divino cae bajo precepto en toda su extensión, de modo que no excluye de él la perfección del cielo, como observa san Agustín (*Sobre la perfección de la justicia,* 8). Pero el que de cualquier manera llegue a esa perfección, se libra de la transgresión del precepto. El grado ínfimo del amor de Dios consiste en no amar nada con más intensidad que a Dios, ni tanto como a él, ni contra él. Quien no tenga este grado de perfección, en manera alguna cumple el precepto. Pero hay otro grado de amor perfecto al que no se puede llegar en esta vida. Quien no lo tiene, es evidente que no quebranta el precepto. Ni tampoco lo quebranta el que no llega a los grados intermedios de la perfección, con tal de que llegue al ínfimo»[149].

En todos los estados o condiciones de la vida cristiana debe buscarse la perfección. En el estado religioso, en el que se viven los consejos evangélicos mediante los tres votos de obediencia, castidad y pobreza, puede distinguirse entre órdenes religiosas contemplativas y activas.

«El estado religioso está ordenado a la perfección de la caridad, que comprende el amor de Dios y el amor del prójimo. Al amor de Dios está directamente ordenada la vida contemplativa, en la cual sólo se desea entregarse a Dios. En cambio, la vida activa, que está al servicio de las necesidades del prójimo, se ordena al amor del prójimo».

Precisa, respecto a las órdenes dedicadas directamente a servir al prójimo, que no por ello se deja de servir a Dios.

«Lo mismo que la caridad para el prójimo proviene de la caridad para Dios, así el servicio que le hacemos es servir de hecho a Dios, pues dice el Señor: "Lo que hicisteis al más pequeño de mis hermanos, a mí me lo habéis hecho" (Mt, 25,40). Por eso, esos servicios hechos al prójimo, por cuanto se refieren a Dios, se llaman sacrificios, atendiendo a las palabras de san Pablo: "De la beneficencia y de la mutua asistencia, no os olvidéis, que en tales sacrificios se complace Dios" (Heb 13,16). Y como es propio de la religión ofrecer sacrificios a Dios, se sigue de ello que se pueden fundar órdenes religiosas dedicadas a las obras de la vida activa»[150].

En estas órdenes de vida activa, que sirven al prójimo por Dios, pero que están también ordenadas a la perfección de la caridad de la misma manera que las de vida contemplativa, que están al servicio directo del mismo Dios, se puede dar una gran diversidad, agrupables en dos especies de obras.

148 Ibíd., a.3 in c.
149 Ibíd., a.3 ad 2.
150 Ibíd., q.188 a.2 in c.

«La vida activa tiene dos clases de obras: unas que proceden de la plenitud de la contemplación, como la enseñanza y la predicación [...] otras, que consisten totalmente en la ocupación exterior, como dar limosna, recibir huéspedes, etc.».

Las primeras son las propias de la Orden de Predicadores: Estas obras «son preferibles a la simple contemplación, ya que es más perfecto iluminar que ver la luz solamente, y comunicar a los demás lo que se ha contemplado, que contemplar sólo». Si, teniendo en cuenta esta y las otras observaciones, se comparan todas las clases de órdenes religiosas entre sí, se descubre que:

«Ocupan el primer puesto las dedicadas a la enseñanza y la predicación, las próximas a la perfección del estado episcopal, pues aquí, como en todo, "lo ínfimo de un orden superior se continúa con lo que es supremo del orden siguiente", como dice Dionisio, en *Los nombres divinos* (VII, 3). En segundo lugar, pertenece a las órdenes contemplativas. Y el tercero, a las órdenes consagradas a las ocupaciones exteriores»[151].

La superioridad de las órdenes dedicadas a la predicación, como la Orden dominicana —que como es habitual no nombra de manera directa—, que la fundamenta inmediatamente en la contemplación, se confirma porque:

«Los actos que tienen por objeto el bien espiritual del alma son más útiles al prójimo que los que se ordenan al bien corporal. Hay tanta distancia entre ellos como la que hay entre lo espiritual y lo corporal, por ello, son más excelentes las limosnas espirituales que las corporales».

Indica también santo Tomás que las órdenes que pueden llamarse de «vida mixta» —por ser activas y sus obras proceder de la plenitud de la contemplación— son también más importantes que las órdenes militares porque:

«Es más excelente defender a los fieles con las armas espirituales, contra los errores de los herejes y las tentaciones de los demonios, que defender al pueblo cristiano con las armas materiales»[152].

En este mismo lugar, santo Tomás, sin tampoco citarlo, presenta el siguiente argumento de Guillermo de Saint-Amour, el más utilizado en la oposición universitaria a los frailes mendicantes, en forma de objeción:

«Todo lo que hace la Iglesia debe modelarse sobre el ejemplo de Cristo. Pero Cristo envió a predicar primero a los doce apóstoles (Lc 9,1-2) y después a los setenta y dos discípulos (Lc 10,1). Y, como dice la Glosa *(Glossa ordinaria),* comentando este pasaje: "Los obispos ocupan el lugar de los apóstoles y los presbiteros menores —o sea, los párrocos— el de los setenta y dos discípulos". Luego, no se debe fundar una orden religiosa para predicar y confesar, ya que es oficio de los obispos y los párrocos[153].

151 Ibíd., a.6 in c.
152 Ibíd., a.4 in c.
153 Ibíd., a.4 ob 5.

La respuesta de santo Tomás, que también había sufrido directamente y hasta con mayor encono los ataques de los maestros seculares[154], es la siguiente:

> «No sólo los párrocos, sino todos los que ayudan a los obispos ocupan el lugar de los setenta y dos discípulos, pues no se sabe que el Señor les hubiera confiado determinadas parroquias, sino que "los envió delante de sí a todas las ciudades y lugares adonde iba a ir él (Lc 10,1). Fue necesario asociar a algunos a estos ministerios, además de los prelados ordinarios, por el número de fieles y la dificultad de encontrar personas suficientes para cada pueblo. Es el mismo caso que el de las órdenes religiosas destinadas a la vida militar. Se fundaron por la imposibilidad de los príncipes seculares para defender de los infieles algunas de sus tierras»[155].

La Orden de Predicadores tiene, por tanto, derecho a predicar y a enseñar. Para ello, sus miembros necesitan estudiar. El estudio les es necesario.

> «Primero, porque es exigido por la vida contemplativa misma, a la que presta una doble utilidad: utilidad directa, iluminando el espíritu [...] una utilidad indirecta, apartando los peligros, o sea, los errores en los que caen con frecuencia en la contemplación de las cosas divinas los que ignoran las Escrituras [...] En segundo lugar, es necesario el estudio de las letras a las órdenes religiosas, fundadas para la predicación»[156].

Respecto a la argumentación de los profesores antimendicantes, relacionada con el estudio, de que los religiosos no pueden enseñar en la universidad, santo Tomás recuerda que el estudio de todas las ciencias, que pueden realizar los frailes, se hace en cuanto es un medio para su finalidad religiosa.

> «Los religiosos se entregan principalmente al estudio de "la doctrina ordenada a la piedad" (Tim, 1,1). Los demás estudios no son propios de los religiosos, cuya vida se ordena a los divinos ministerios, sino en cuanto se relacionan con la teología»[157].

En una objeción a esta justificación del estudio como actividad de los mendicantes, recoge la crítica de los maestros seculares al estudio en la vida religiosa. Santo Tomás la presenta así:

> «Lo que es principio de disensión no es propio de los religiosos, que se unen en la unidad de la paz. Pero el estudio es principio de disensión, como se ve por las sectas filosóficas [...] Luego parece que no debe fundarse ninguna orden dedicada al estudio»[158].

En la correspondiente respuesta de santo Tomás se refiere no sólo al estudio de los religiosos, sino a toda esta actividad intelectual.

[154] «Tomás se vio envuelto en una terrible y larguísima polémica lanzada por maestros seculares de dicha universidad (París) contra la orden y sobre todo contra el mismo Tomás, en quien aquéllos veían, con razón, al más serio y terrible adversario» (A. ESCALLADA TIJERO, OP, «Introducción general a los "Tratados sobre la vida religiosa"», a.c., 367).
[155] *STh.* II-II, q.184 a.4 ad 5.
[156] Ibíd., q.188 a.5 in c.
[157] Ibíd., a.5 ad 3.
[158] Ibíd., a.5 ob 2.

> «El estudio se ordena a la ciencia, y la ciencia sin caridad "infla", por lo que produce disensiones, según lo que se dice en la Escritura, "entre los soberbios siempre hay disputas" (Prov 13,10). Pero la ciencia acompañada de caridad "edifica" y engendra la concordia»[159].

Por último, en cuanto a la reprobación de pobreza de los religiosos, escribe el Aquinate:

> «Es evidente que una orden consagrada a la contemplación y a la comunicación de la verdad contemplada por la enseñanza y la predicación, exige de sus miembros mayor preocupación por las cosas espirituales, que las órdenes que se consagran sólo a la contemplación. Luego piden una pobreza tal que reduzca todo lo posible las preocupaciones materiales».

Santo Tomás reconoce que los bienes materiales dificultan la perfección en la caridad o unión perfecta con Dios. Las principales son «la preocupación que consigo llevan las riquezas [...] el deseo de las riquezas, con cuya posesión se enciende más [...] la vanagloria o el orgullo». Sin embargo, no excluye que en las comunidades religiosas posean bienes, aunque deben corresponderse con los «fines particulares de cada orden». En estos casos no representan un peligro porque:

> «Hay una gran diferencia entre poseer riquezas, sean pequeñas o grandes, individualmente o en común. Así, el cuidado que uno se toma por los bienes propios nace del amor natural con que nos amamos a nosotros mismos, mientras que el cuidado por las cosas comunes proviene del amor de caridad, que no busca el interés particular, sino el bien común [...] No obstante, el cuidado que se toma por los bienes de la comunidad puede ser una obra de caridad, aunque sea obstáculo de una obra de caridad más excelente, como sería la contemplación divina o la enseñanza del prójimo»[160].

4. Las primeras obras

Con la condena y destierro de Guillermo de Saint-Amour, la situación del profesorado religioso en la Universidad de París cambió completamente. Al finalizar el verano de aquel mismo año de 1257, santo Tomás y san Buenaventura se incorporaron al claustro de la universidad, aunque ambos ya enseñaban en su cátedra. Con esta relativa paz, santo Tomás pudo continuar dedicándose todavía con mayor eficacia a regir la cátedra de extranjeros de la Facultad de Teología de París. Cumplía así con tranquilidad las tres funciones propias de un maestro, que él mismo había glosado: «legere», leer o comentar la Biblia o las Sentencias; «disputare», presentar tesis sobre un tema para que se le hicieran objeciones y responder a las mismas; y «praedicare», exponer contenidos sistemáticos públicamente.

Su obra *Escrito sobre los cuatro libros de las Sentencias del maestro Pedro Lombardo (Scriptum super quatuor libris Sententiarum Magistri*

[159] Ibíd., a.5 ad 2.
[160] Ibíd., a.7 in c.

Petri Lombardi) (1252-1256) es fruto de su enseñanza como profesor sentenciario cuando se preparaba para el cargo de maestro o doctor, aunque lo terminó en 1257. Santo Tomás había escrito también los importantes opúsculos: *Sobre el ente y la esencia (De ente et essentia)* (1250-1256), *Sobre los principios de la naturaleza (De principiis naturae)* (1255), y *Sobre la naturaleza de la materia y las dimensiones indeterminadas (De natura materiae et dimensionibus interminatis)* (1252-1256).

Debe destacarse el primer opúsculo, porque es el mejor compendio de toda la síntesis filosófica tomista, por lo menos en cuanto a su fundamentación metafísica. *Sobre el ente y la esencia* es un resumen de la metafísica de santo Tomás, cuyas líneas maestras ya están expuestas en ese opúsculo de juventud y ya permanecerán a lo largo de toda su obra.

De este celebre opúsculo puede decirse que es más que una síntesis de la metafísica tomista, porque en realidad lo es de todo el sistema filosófico del Aquinate. No hay casi ninguna de sus principales tesis, de lógica, de filosofía de la naturaleza, de antropología y de teología, que como mínimo no esté señalada. Claramente expuesta está su doctrina del ser, del acto de ser, fundamento de todo su sistema filosófico, uno de los descubrimientos más originales del Aquinate y que le permitirá sintetizar las dos grandes líneas filosóficas: el platonismo y el aristotelismo.

En las *Cuestiones disputadas sobre la verdad (Quaestiones disputatae. De veritate)* (1256-1259), preparadas según las «disputaciones» celebradas en los tres años de la primera regencia de la cátedra en París, se encuentran las principales tesis de su teoría del conocimiento y, sobre todo, la fundamentalidad de la autoconciencia existencial del propio ser. Si en el *Comentario a las Sentencias* se encuentra el primer intento del Aquinate de una síntesis teológica, que después desarrollará y perfeccionará, lo mismo puede decirse respecto a esta tres últimas obras citadas en cuanto a su síntesis filosófica.

Comenzó la redacción de *Suma contra los gentiles (Summa contra gentiles)* (cuatro libros, 1259-1264) a petición del dominico catalán san Raimundo de Peñafort, que había sido maestro general de la Orden, para que sirviese de manual de apologética a los frailes que se dedicaban en España a la evangelización de los infieles musulmanes y de los judíos. También son de esta época: *Exposición al libro de Boecio sobre las producciones (In librum Boethii de Hebdomadibus expositio)* (1257-1258) y *Exposición al libro de Boecio acerca de la Trinidad (Expositio super librum Boethii «De Trinitate»)* (1257-1258).

En las primeras biografías se cuenta una anécdota ocurrida cuando estaba dictando esta última obra a su secretario, que revela su capacidad de abstracción voluntaria de la realidad:

> «Estando el doctor en su celda dictando su comentario al tratado de la Trinidad, tomando con sus manos una vela dijo al secretario: "Veas lo que veas en mí, procura no llamarme". Y, abstraído en la contemplación, después de una hora de dictado, la vela se consumió hasta sus dedos. No sintió llegar el fuego y soportó la llama hasta que se apagó, sin moverlos»[161].

a) *Obras escriturísticas*

Por último, de este período se fechan varios comentarios a distintas partes de la Sagrada Escritura. Para muchos historiadores, de esta época es la *Exposición al profeta Isaías (In Isaiam Prophetam expositio),* ya citada como obra de su estancia en Colonia. Se llama «exposición» *(expositio)* porque era una «ordinatio» o un comentario escrito o dictado por el autor.

En cambio, con toda seguridad, es de esta época *Lectura al Evangelio de san Mateo (In Evangelium Matthaei lectura).* La «lectura» *(lectura)* era el nombre que entonces se daba a la reportación *(reportatio),* apuntes de clase tomados por un estudiante o un secretario de los comentarios del maestro. En esta obra la reportación fue de Pedro de Andría y de Liger de Besançon.

Con relación a la redacción de esta última obra, Tocco cuenta la siguiente anécdota. Un día regresando santo Tomás, en compañía de varios estudiantes, de la iglesia del monasterio de San Dionisio, adonde habían ido a visitar las reliquias del santo, divisaron la ciudad de París desde lejos. Es de suponer que veían sus murallas y emergiendo de los edificios las torres de sus muchas iglesias y principalmente las de la catedral de Notre-Dame, de la cual, por aquellas fechas, se había terminado el pórtico de la Virgen. Por ello, los estudiantes le dijeron:

> «Maestro, ved que hermosa es la ciudad de París. ¿Querríais ser señor de esta ciudad? Les respondió: "¿Que haría yo con ella?". Pensando que les diría alguna palabra de edificación, añadieron los estudiantes: "Podría vendérsela al rey de Francia y usar el dinero para edificar casas de los dominicos". Fray Tomás respondió: "Con mucho mayor gusto tendría las homilías de san Juan Crisóstomo sobre el Evangelio de san Mateo"»[162].

El Aquinate se refería a las *90 homilías sobre el Evangelio de san Mateo,* de san Juan Crisóstomo (Boca de Oro) (344/354-407), llamado así por su gran elocuencia. El gran Padre de la Iglesia, Juan de Antioquia, obispo de Constantinopla, fue un excelente predicador. En sus numerosas homilías exegéticas, profundizaba en el sentido literal del texto sagrado, desentrañándolo y buscando su aplicación práctica. Su exégesis, por ello, no había perdido actualidad en el siglo XIII, como continúa teniéndola hoy en día, lo que no sucede con las homilías de otros Padres, que son más circunstanciales. En esta y otras obras:

> «San Juan Crisóstomo se preocupa de acompañar con sus escritos el desarrollo integral de la persona, en sus dimensiones física, intelectual y

[161] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c., 95.
[162] Ibíd., 88.

religiosa. Compara las diversas etapas del crecimiento a otros tantos mares de un inmenso océano: "El primero de estos mares es la infancia" *(Homilía 81,* 5) [...] Vienen luego la adolescencia y la juventud: "A la infancia le sigue el mar de la adolescencia, donde los vientos soplan con fuerza..., porque en nosotros crece... la concupiscencia» (ibíd.). Por último, llegan el noviazgo y el matrimonio: "A la juventud le sucede la edad de la persona madura, en la que sobrevienen los compromisos de familia: es el tiempo de buscar esposa" (ibíd.). Recuerda los fines del matrimonio, enriqueciéndolos —mediante la alusión a la virtud de la templanza— con una rica trama de relaciones personalizadas. Los esposos bien preparados cortan así el camino al divorcio: todo se desarrolla con alegría y se puede educar a los hijos en la virtud»[163].

El papa Pío X proclamó a san Juan Crisóstomo patrón de los oradores. De sus obras hay que destacar su cristología, la doctrina de la eucaristía —fue proclamado «Doctor de la eucaristía»— y del primado del papa. El papa dominico san Pío V le declaró doctor de la Iglesia en 1538. Juan XXIII lo proclamó patrono del concilio Vaticano II. El 24 de agosto de 2004, el papa Juan Pablo II entregó gran parte importante de sus reliquias —desde principios del siglo XIII sus restos descansan, en Roma, en la actualidad en la capilla del Coro de los canónigos de la basílica de San Pedro— al patriarca Bartolomé I de Constantinopla.

También, con respecto a este momento de la preparación de la redacción de la primera obra escriturística, se cuenta, en la biografía de Bernardo Guidonis, que santo Tomás contaba con la colaboración de su «socio», o secretario, fray Reginaldo de Piperno. Ello implicaría que ya en esta época de París fray Reginaldo estaba al servicio del Aquinate. Podía haber comenzado su labor como secretario en 1259, al final de esta primera regencia de la cátedra de París. Era habitual en la orden, que los lectores y maestros dispusieran de otros frailes como asistentes o secretarios. Su papel era el de prestarles toda la ayuda necesaria para la preparación de sus lecciones y de sus escritos. Los acompañaban, por ello, a todas partes, incluso en los viajes. Se dice en el texto de Gui:

> «Escribiendo el santo doctor sobre Isaías, exponiendo los misterios de lo escrito por el Profeta, llegó a un texto bastante difícil, que no acababa de entender por la profundidad del sentido profético. Se afligió y dedicó muchos días a la oración y al ayuno, hasta que obtuvo lo que pedía. Una noche, mientras permanecía en oración, su socio le oyó hablar con otros, aunque no distinguía el tema del que trataba ni con quienes mantenía el secreto coloquio. Cuando cesó de hablar, llamado al socio por su nombre, le dijo: "Hijo, Reginaldo, levántate, enciende la vela y toma el cuaderno en que escribías sobre el profeta Isaías y escribe de nuevo". Se levantó el socio y empezó a escribir lo que el doctor le dictaba como leyendo de un libro. Y después de una buena hora, le dijo: "Hijo, vete a descansar, porque todavía queda bastante tiempo de descanso". Entonces el socio se echó a sus pies, rogándole insistentemente y pidiéndole: "No me levantaré de aquí si no me decís con quiénes habéis hablado esta noche". E insistió con juramento. Fray Tomás no quería decírselo, mientras el socio volvía a la carga. Por fin, el piadoso doctor, para que no pareciera que menospreciaba el nombre de

[163] BENEDICTO XVI, Audiencia general de los miércoles (19-7-1997): «San Juan Crisóstomo (I)».

> Dios, con lágrimas en los ojos, le dijo: "Hijo viste mi aflicción estos días por el comentario que ahora acabo de exponer y que tú has escrito. Le pedí luz al Señor y me la ha dado. Esta noche me ha enviado a los santos Apóstoles Pedro y Pablo, que yo había puesto como intercesores, con los que he hablado ahora y me han instruido plenamente sobre lo que había pedido. Pero te mando, de parte del mismo Dios, que a nadie digas, mientras yo viva, lo que te he dicho, porque me lo pediste, interponiendo al mismo Dios"»[164].

Finalmente, hay que incluir entre las obras escriturísticas la transcripción del texto de la lección solemne que tuvo que pronunciar, para ser promovido al grado máximo de maestro o doctor, ante todo el claustro de maestros y profesores. Este requisito, que se llamaba «Principio», lo cumplió santo Tomás, como se ha dicho, cuando tenía treinta y un años, en la primavera de 1256.

Los primeros biógrafos cuentan que santo Tomás se había excusado de realizar este encargo, que le permitía recibir el magisterio en Teología, alegando falta de edad y de conocimientos. El prior le obligó por obediencia y él se retiró a orar a Dios para que le ayudase a cumplir el mandato. Cuenta Guillermo de Tocco que:

> «Comenzó su oración recitando el salmo: "Sálvame, Señor, porque las verdades no se aprecian entre los hijos de los hombres". Y se durmió. Al punto se le apareció un mensajero celestial, hombre mayor y venerable, vestido del hábito de la Orden, que le dijo: "Fray Tomás, ¿por qué oras a Dios con lágrimas?". Le respondió: "Porque me han impuesto la carga del Magisterio, para el que mi ciencia es insuficiente, y no se me ocurre el tema que he de proponer en mi 'Principio'". A lo que le respondió el anciano venerable, con la cabeza llena de canas: "Has sido escuchado: recibe el Magisterio, porque Dios está contigo. Para tu 'Principio' no propongas otro tema que éste: 'Regando los montes de lo alto, del fruto de sus obras se saciará la tierra'". Despertando Tomás dio gracias a Dios que tan rápidamente lo había escuchado»[165].

También Gerardo de Frachet cuenta este hecho extraordinario en 1259 o en 1260, en su *Vidas de los hermanos,* cuando hacía sólo tres o cuatro años que había ocurrido —en primavera de 1256—. En el tercero de los tres, que narra la vida del Aquinate —y es el documento más antiguo de todos los biográficos del santo—, se refiere lo siguiente:

> «Cuando el canciller de París estableció que este fraile se licenciase a la mañana siguiente para ocupar una cátedra de Teología, aquella noche vio en sueños el fraile que una persona le daba un libro y le decía: "Regando los montes desde sus cimas, la tierra se nutrirá con el fruto de tus obras". Al comenzar la clase dicho fraile encabezó su lección con este tema»[166].

El texto que preparó santo Tomás, titulado *Sobre la recomendación de la Sagrada Escritura (Breve principium fratris Thomae de Aquino quando*

[164] BERNARDO GUIDONIS, *Vita S. Thomae Aquinatis,* en D. PRÜMMER, OP (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Notis historicis et criticis illustrati* (E. Privat, Tolosa 1913) 149-150.
[165] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c., 53-54.
[166] G. DE FRACHET, «Vida de los hermanos», p.IV c.XXIV, a.c., 548-549.

incepit Parisiis ut Magister: De commendatione Sacrae Scripturae), lo basó, tal como se dice en estos relatos, en un versículo del Salmo 103 —«La gloria de Dios en la creación»—, que dice: «De tus altas moradas riegas los montes y del fruto de tus obras se sacia la tierra» (Sal 103,13). El contenido del «Principium», en realidad, fue el programa de toda su vida y lo que permite entender su fecundidad, que atraviesa el tiempo.

Comenzó el Aquinate citando un pasaje del Pseudo-Dionisio[167], en el que se afirma que la Providencia divina hace que los dones superiores desciendan de lo más alto hasta lo más bajo. Ocurre de un modo escalonado, por medio de grados intermedios, y ello, tanto en los espirituales como en los corporales.

Este principio, explicó, permite comprender la metáfora del Salmo. Así como la lluvia desde el cielo riega los montes y forma ríos que descienden hacia los valles, fecundando su suelo, así también la Sabiduría divina riega la mente de los maestros, que fluye hasta sus oyentes.

En una biografía reciente, Raimondo Spiazzi, reconstruyendo el ambiente y el efecto de la exposición del Aquinate que debió producir esta original lección magistral, escribe sobre este comienzo:

> «En el aula se creó rápidamente un clima de tensión y de interés. ¿Qué deduciría el nuevo maestro de esta premisa? ¿Exaltaría tal vez el oficio y la dignidad a lo que se le había admitido? Sí, sin duda, pero a la luz de consideraciones trascendentes a su persona y al mismo acontecimiento de aquel día.
>
> De hecho, después de una pausa en la que dejó que la espera suscitada por el exordio se compusiese en una actitud de disponibilidad para seguir atentamente a la exposición, Tomás prosiguió»[168].

Dijo que de este fundamento se podían tratar cuatro cuestiones: la altura de la doctrina espiritual, la dignidad de sus profesores, la condición de sus oyentes y el orden de la comunicación. Con ello terminaba la introducción y pasaba a hablar de cada una de ellas.

La primera cuestión derivada es la elevación de la Sagrada doctrina o Teología. Tiene gran altura por tres motivos. El primero es por su origen, que es la Sabiduría divina. El segundo, por su contenido. Algunas de sus verdades son conocidas por todos los hombres, aunque imperfectamente; otras, en cambio, sólo las entienden los adiestrados en el arte de razonar; y, por último, otras sobrepasan toda razón humana, están así únicamente en el texto de la Sagrada Escritura, donde habita la misma sabiduría divina. El tercer motivo de la sublimidad de la Sagrada doctrina es por su fin. La meta de la Teología es que el hombre alcance la vida eterna. Finalidad que es la más alta de todas las posibles.

La segunda cuestión que hay que considerar es la dignidad de los profesores. Gracias a la perfección de la Sagrada doctrina, sus maes-

[167] PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Ecclesiasticae hierarchiae,* 5, 4, en *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita* (BAC, Madrid ²1995) 238.

[168] R. SPIAZZI, OP, *Santo Tomás de Aquino. Biografía documentada de un hombre bueno, inteligente, verdaderamente grande* (Edibesa, Madrid 2004) 85-86.

tros se pueden comparar a las montañas, que se señalan en el Salmo, regadas desde arriba. Tal comparación obedece a tres causas. Primera, por la elevación de las montañas sobre la tierra, pues así deben ser los profesores, que han de estar por encima de lo terrenal. Segunda, porque las montañas son las primeras en ser iluminadas por los rayos del sol, e igualmente los doctores son los primeros en recibir la participación de la sabiduría divina. Tercera, porque las montañas protegen a los valles, y los maestros deben defender a la fe de los errores.

Los profesores, por consiguiente, tendrán tres funciones principales: la predicación, la lección. A cada una de ellas respectivamente:

> «Se les puede aplicar lo que san Pablo (Tit 1,9) recomienda al obispo: que este bien firme en la verdadera doctrina que es conforme a la enseñanza, para estar en condiciones de exhortar a los demás en la santa doctrina y confundir a aquellos que se oponen»[169].

La tercera cuestión se refiere a los oyentes. Si los profesores son los montes, los oyentes son la tierra, fertilizada por las aguas. Y también, por tres motivos. Primero, el oyente debe ser humilde al recibir la Sagrada doctrina, como la tierra con el agua que baja de los montes y que proviene de arriba. Segundo, tiene que ser firme, como la tierra, para no dejarse llevar por los errores. Tercero, procurar ser fecundo, como la tierra, multiplicando por todas partes la sabiduría que han oído.

La cuarta y última cuestión es sobre el orden que debe seguirse en la comunicación de la sabiduría. Hay que enfocarlo teniendo en cuenta tres principios. Primero, no es necesario comunicar a los oyentes todo lo que se sabe, el mismo maestro no ha podido aprehender toda la sabiduría divina. Segundo, en relación a los oyentes debe tenerse en cuenta que sólo Dios tiene la sabiduría por naturaleza, los profesores la comparten, aunque no por completo, y los oyentes participan en la medida suficiente para hacerla fructificar como la tierra. Tercero, el poder de comunicar pertenece a Dios, y los profesores lo tienen como ministros y servidores de la sabiduría divina.

Santo Tomás precisa también que, para ser buen ministro de la sabiduría divina, son necesarias cuatro cualidades: inocencia, sabiduría, celo y obediencia. Nadie por sí mismo y de sí mismo es apto para poseerlas y para este ministerio. El maestro tiene que esperar recibir esta capacidad de Dios. Por ello:

> «Hay que pedirla a Dios. "Si alguno de vosotros está falto de sabiduría, pídala a Dios, que a todos da largamente y sin reproche, y le será otorgada" (Sant 1, 5). Recemos para que Cristo nos la conceda a nosotros. Amen»[170].

En su exposición y recreación de esta lección magistral del Aquinate, Raimundo Spiazzi termina aportando estos datos y detalles:

[169] *De commendatione et partitione Sacrae Scripturae,* 2.

[170] Ibíd., 4.

«Tomás ha llegado de esta manera al final de la *prelusión* seguido atentamente de los estudiantes. Los abraza a todos con una mirada benigna y casi suplicante y, como hombre de Dios, concluye la lección con una invitación a la oración para obtener de Dios la ayuda y la sabiduría: Oremus. *Nobis Christus concedat.* Amen. Terminada la lección, Tomás desciende de la cátedra entre la admiración y el afecto de los alumnos. La Facultad le confirió entonces el título de maestro y el oficio de "regente ordinario" de una escuela suya propia»[171].

b) *Las novedades del maestro dominico*

La obra escrita completa de santo Tomás es extensísima. Tiene más de ocho millones de palabras. Es sorprendente que durante veintidós años pudiese preparar tantas y variadas obras y, además, ejercer su magisterio oral y realizar tantos viajes. Tomás recorrió a pie, en sus traslados, no menos de 15.000 km desde que salió de Nápoles por vez primera camino de París, en 1246, hasta su último viaje camino de Lyon, en 1274. Decía, por ello, Gilbert Keith Chesterton:

«Santo Tomás podría muy bien ser el hombre internacional [...] vivió en una edad internacional, en un mundo que era internacional en tal sentido que ningún libro u hombre moderno puede sugerir [...] Los nombres de naciones, ciudades y lugares de origen distinto, no llevaban consigo esa profunda división que tanto caracteriza al mundo moderno».

Para confirmarlo destaca algunos hechos de la vida de santo Tomás que revelan la mentalidad «internacional» del siglo XIII:

«El Aquinate cuando estudiante, era motejado Buey de Sicilia, aunque su lugar de nacimiento estaba cerca de Nápoles; más aún esto no fue impedimento para que la ciudad de París le considerase simplemente como parisino por haber sido gloria de la Sorbona, y por eso tuvo máximo empeño en dar sepultura a sus huesos cuando murió».

Como contraste con los tiempos actuales, el escritor inglés pone otro ejemplo histórico cercano a santo Tomás::

«Considérese lo que se quiere decir en lenguaje modernísimo por un profesor alemán. Y luego reflexiónese que el mayor de todos los profesores alemanes, Alberto Magno, era a su vez una de las glorias de la Universidad de París, y que fue en París donde defendió a Tomás. Piénsese acerca de un profesor alemán moderno que sea famoso en toda Europa por su popularidad dando clases en París»[172].

No es extraño el internacionalismo de la cristiandad medieval. Como también indica en su original biografía de santo Tomás:

«Nadie puede entender la grandeza del siglo XIII sin parar mientes en que lo que entonces ocurrió fue un desarrollo de cosas nuevas producido por

[171] R. SPIAZZI, OP, *Santo Tomás de Aquino,* o.c., 87.
[172] G. K. CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino,* o.c., 955-956.

algo viviente. En ese sentido fue realmente más valiente y libre que lo que llamamos Renacimiento, que fue una resurrección de cosas viejas descubiertas en algo sin vida. En ese sentido el medievalismo no fue un renacimiento, sino más bien un nacimiento».

La comparación del arte medieval con el renacentista confirma esta tesis. La Edad Media:

«No moldeó sus templos sobre las tumbas ni invocó a los dioses muertos del Hades. Produjo una arquitectura tan nueva como la ingeniería moderna, y en verdad que aún está siendo la más moderna arquitectura. Sólo que en el Renacimiento fue seguido por la arquitectura más anticuada. En ese sentido el Renacimiento podía llamarse el "relapso"».

La época del Aquinate no fue de reincidencia, sino de nueva creación. Fue una época de novedades y, además, eran conscientes de su originalidad, que no era buscada por sí misma.

«Dígase lo que se quiera del gótico y el Evangelio, según santo Tomás ellos no fueron un relapso. Fue un gran empuje similar al esfuerzo titánico de la ingeniería gótica, y su fortaleza estaba en un Dios que hace nuevas todas las cosas»[173].

Una novedad de este mundo medieval fue la aparición de las órdenes mendicantes. Nacieron como «una expansión y una liberación». Dominicos y franciscanos se complementaban. Era necesario que: «Los dominicos fuesen una hermandad de filósofos, donde los franciscanos eran en su comparación una hermandad de poetas»[174]. Las órdenes mendicantes fueron:

«Un movimiento expansivo de la teología cristiana; enfáticamente aseguramos que no fue una contracción de la teología bajo influencias paganas ni aun humanas. El franciscano era libre para ser frailes a trueque de verse obligado a ser monje. Pero era más cristiano, más católico, incluso más asceta. Del mismo modo, el tomista era libre para ser aristotélico, a trueque de verse obligado a ser agustiniano. Pero era más teólogo, más teólogo ortodoxo, más dogmático, por haber recobrado a través de Aristóteles el más retador de todos los dogmas, el desposamiento de Dios con el hombre y, por consiguiente, con la materia»[175].

Con dominicos y franciscanos terminaba definitivamente la cultura de la Alta Edad Media. Eran su fruto, que se desprendía libremente, pero para ello acrecentaban los antiguos valores. La Baja Edad Media no representaba una ruptura sino un crecimiento expansivo.

«Un cristianismo ya establecido y fundamentado sintió algo así como el fin de una edad y cómo los mismos caminos de la tierra parecen temblar debajo de los pies del nuevo e innombrado ejército: la Marcha de los Mendigos [...] alto era el canto de los mendigos que cantaban su canción al sol,

[173] Ibíd., 948.
[174] Ibíd., 949.
[175] Ibíd., 948.

y más clamoroso el aullido de los chacales del cielo; los Dominicanes del chiste medieval, los Lebreles del Señor»[176].

Todos los escritos de santo Tomás que aparecen en este nuevo ambiente cultural medieval son fruto de su rica vida intelectual y espiritual. Consiguen, con ello, superar el espacio y el tiempo en que nacieron, y nutrir y robustecer la de sus lectores cualquiera que sea su época. Se ha dicho de su obra que es «sabiduría del corazón»[177] porque se presenta no sólo como visión intelectual, sino también como confidencia amistosa. Aúna la verdad con el bien, la certidumbre con la benevolencia, el entendimiento con la voluntad libre y amorosa.

Consiguió, con ello, ofrecer un sistema completo filosófico y teológico que responde a los problemas primordiales del hombre, y que trasciende así el tiempo. No es extraño que santo Tomás descubriese unos principios filosóficos fundamentales y ya no los abandonase jamás. Nunca los dejó ni cambió. Los fue sólo desarrollando o únicamente modificando alguna consecuencia.

Representaba una auténtica novedad. La universidad advirtió claramente la originalidad del magisterio oral y escrito de fray Tomás. Cuenta Tocco:

«En sus lecciones introducía nuevos artículos, resolvía las cuestiones de una nueva forma, más claramente, y con nuevos argumentos. En consecuencia, los que le oían enseñar tesis nuevas y tratarlas con un método nuevo, no podían dudar que Dios le había iluminado con una luz nueva: pues, ¿se pueden enseñar o escribir opiniones nuevas si no se ha recibido de Dios una nueva inspiración?»[178].

Las ocho novedades señaladas por Tocco que aportaba el magisterio oral y escrito de santo Tomás implicaban un espíritu de asimilación, de conciliación y de libertad. En el sistema tomista se encuentra unido lo contingente y variable con lo ideal permanente, se respeta la integridad humana y al mismo tiempo el papel directivo de la razón sobre todas las otras facultades y potencias del hombre, tampoco se separa lo humano de lo divino, y se reconoce la solidaridad entre todos los hombres y entre todos los siglos. En el tomismo, en definitiva, se respeta y se protege el curso natural y sobrenatural de las cosas. Todo ello, de una manera profundamente racional y eminentemente práctica, buscando el justo medio en que consiste la virtud y no cayendo en exageraciones.

Se advierte claramente en todas sus argumentaciones. Así, por ejemplo, en la última réplica citada sobre la pobreza, santo Tomás presenta este razonamiento de los maestros seculares contra su práctica por las órdenes mendicantes:

[176] Ibíd., 953-954.
[177] JUAN XXXIII, m. p. *Dominicianus ordo* (7-3-1963): *AAS* 55 (1963) 205-208. Cf. J. BOFILL, «La nueva universidad de santo Tomás de Aquino "in urbe"»: *Cristiandad* 385 (1963) 60-61; y F. CANALS VIDAL, *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador* (Scire, Barcelona 2004) 84-85.
[178] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c., 48.

«La virtud consiste en un justo medio, como dice Aristóteles. Pero el que lo abandona todo por la pobreza voluntaria parece ir al extremo en vez de quedarse en el término medio. Luego no obra bien, y, por lo tanto, no es propio esto de la perfección de la vida religiosa»[179].

La respuesta del Aquinate es un modelo de su procedimiento de acudir siempre al tribunal de la razón, a la racionalidad para resolver todas las cuestiones. Al mismo tiempo, por recurrir a un filósofo pagano y a un Padre de la Iglesia, experto biblista, de racionalidad y de armonía y complementariedad entre la razón filosófica y la razón teológica y religiosa. A la objeción contesta con este argumento.

«El justo medio de la virtud, según Aristóteles, en la *Ética* (II, 6 15), se debe señalar "atendiendo a la recta razón" y no a la cantidad. Por lo tanto, por grande que sea la cantidad, si una cosa se hace atendiendo a la recta razón, en manera alguna estará mal hecha. Por el contrario, la cantidad hace al acto más virtuoso. Ahora bien, sería ir contra la recta razón gastar los bienes sin tener en cuenta la templanza o sin utilidad. Pero es conforme con la recta razón despojarse de ellos para entregarse a la contemplación de la sabiduría. Es lo que hicieron algunos filósofos, según es fama, pues dice san Jerónimo: "Crates de Tebas, que era muy rico, al ir a Atenas a dedicarse a la filosofía, se deshizo de una gran cantidad de oro, pues creyó que las riquezas y las virtudes eran incompatibles" *(Epist.,* 58). Por consiguiente, mucho más razonable es abandonarlo todo para seguir más de cerca a Cristo. De ahí el consejo de san Jerónimo: "Sigue desnudo a Cristo desnudo" *(Epist.,* 125)»[180].

Todas las biografías, apoyadas siempre en nuevas investigaciones, que han ido apareciendo desde 1318 —cuando Tocco entregó al papa Juan XXII su «Hystoria» de la vida de su maestro—, coinciden en ofrecer esta imagen del Aquinate, tal como se indica en una de las más recientes:

«El joven dominico italiano, un religioso ejemplar y muy trabajador, excelentemente bien formado, profundo, inteligente y agudo, cuando aún no había cumplido los 30 años llegó a sentarse entre los maestros de la universidad más importante de la Europa de su época. Una vez allí, desde su cátedra irradió sabiduría y doctrina: una doctrina innovadora, luminosa, serena, equilibrada, bien argumentada y extraordinariamente sólida en sus fundamentos y sus desarrollos. Se hizo acreedor por ello a ser considerado como el más apreciable de todos los doctores medievales. Esa fama y prestigio se cimentaron ya desde el principio con el éxito en las aulas y llegaron a consolidarse y materializarse en los numerosos escritos publicados ya desde entonces y luego, muy prolíficamente y sin interrupción, hasta su muerte»[181].

Su obra, además, revela un espíritu que reconoce y quiere la individualidad personal y la libertad propia. El mismo santo Tomás fue un hombre libre. Vivió una libertad auténtica porque no consistió en no seguir ningún maestro, sino en tener como maestro a Dios, a quien

[179] *STh.* II-II q.186 a.3 ob 3.
[180] Ibíd.
[181] J. EGIDO SERRANO, *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo. Una biografía* (Encuentro, Madrid 2006) 375-376.

remitió siempre en todas sus enseñanzas orales y escritas. Afirmaba que Dios es el único que libera y salva al hombre de todas las tiranías[182].

El conocido filósofo tomista y medievalista francés Étienne Gilson (1884-1978) escribía en este sentido que:

> «Hay que sentirse feliz de ser tomista y querer compartir esta felicidad con quienes están hechos para ella. Se tiene conciencia de tenerla el día en que se descubre que en adelante ya no se podrá vivir sin la compañía de santo Tomás de Aquino. Hombres tales se sienten en la *Suma teológica* como peces en el agua. Fuera de allí están en seco y no pasa tiempo sin que vuelvan a ella. Es que en ella encontraron su medio natural, donde la respiración les resulta más fácil y el movimiento más cómodo. En el fondo, es eso mismo lo que mantiene en el tomista ese estado de gozo del que sólo puede dar idea la experiencia: se siente por fin libre»[183].

Chesterton ya lo había advertido, con su sagacidad y, sobre todo, con la identificación y afecto hacia la doctrina Aquinate, que parecen connaturales en él. Llega incluso a sostener que:

> «No será posible ocultar a nadie en adelante el hecho de que santo Tomás de Aquino fue uno de los grandes libertadores del entendimiento humano. Los sectarios de los siglos XVII y XVIII fueron sencillamente oscurantistas y formaron la leyenda oscurantista de que el escolástico fue un oscurantista»[184].

Con sus «novedades», santo Tomás —participando del espíritu integrador de de la cultura medieval, puesto de relieve por Chesterton—, no rompió con la tradición. Por el contrario, como ha advertido Abelardo Lobato, el Aquinate era muy consciente de que:

> «El saber cristiano no comienza de cero. Parte de una revelación y se despliega en una tradición. Tomás penetró en esa tradición. Es el primero que usa las fuentes: en filosofía incorpora Aristóteles, en teología es el primero que utiliza los Padres griegos y los primeros concilios. Tiene gran curiosidad por descubrir fuentes nuevas. Prefiere el texto de las homilías de Crisóstomo sobre san Mateo a la misma ciudad de París. La herencia en teología se hace tradición, escuela [...] Este amor a la tradición hace que sea muy amigo de los libros, y que esté siempre aprendiendo de los demás. Es un paso atrás para poder dar el salto hacia delante. La novedad de Tomás es sólida y no flor de un día, porque se apoya en la roca del pasado. En la sabiduría acontece como con el vino: es mejor cuanto es más antigua. En Tomás resuena una herencia de treinta siglos de pensamiento y de once siglos de teología. Todo ello asimilado y propuesto para proceder a una investigación ulterior»[185].

[182] Cf. E. GILSON, *El filósofo y la teología* (Guadarrama, Madrid ^{2}1967) 249.
[183] Ibíd., 248-249.
[184] G. K. CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino,* o.c., 941.
[185] A. LOBATO, *Santo Tomás de Aquino. «Maestro del humanismo cristiano» para el tercer milenio* (Celebraciones vivas de los santos y santas dominicos, 16; Burgos 1997) 23.

CAPÍTULO V

MAGISTERIO EN LA CORTE PONTIFICIA

1. El regreso a Italia

En 1259, cuando santo Tomás había cumplido ya treinta y cuatro años y llevaba ya siete años en París —cuatro como bachiller y tres como maestro—, se le dijo que regresara a Italia. Después de catorce años de ausencia —los siete primeros los había pasado en París (tres) y Colonia (cuatro), y los otros siete, de nuevo en París— volvía a su patria. La había dejado como estudiante y ahora regresaba como importante maestro. El motivo no está claro. Quizá lo sacaban de París para terminar definitivamente con el problema de los maestros seculares que tanto se habían ensañado con santo Tomás.

Su cátedra, la llamada «de extranjeros», la ocuparía el dominico inglés Guillermo de Altón, que hasta ahora había sido bachiller de la cátedra de santo Tomás. La ocupó en el siguiente curso académico otro bachiller del Aquinate, Ricardo Annibaldo de Annibaldi, aunque también por poco tiempo. A los dos años fue nombrado cardenal por el papa Urbano IV. Annibaldo no sólo tenía una gran amistad con santo Tomás, facilitada por el hecho de ser ambos napolitanos y, por tanto, hablaban entre ellos en su lengua vernácula, sino también porque siguió siempre las doctrinas de su maestro. Su *Comentario al libro de las Sentencias,* muchas veces se publicó entre las obras de santo Tomás por su afinidad doctrinal con ellas.

Antes de abandonar París, en el mes de junio de aquel año, el Aquinate fue a Valenciennes, la ciudad del norte de Francia, a orillas del río Escalda, donde se celebraba el Capítulo general de la Orden. Formaba parte de una comisión para la promoción de los estudios internos, integrada por san Alberto Magno, Bonhomme de Bretaña, que había regentado la cátedra para los franceses, Florente de Hesdin, su sucesor, y Pedro de Tarantasia, que lo hacía en la actualidad. No se sabe en qué fecha salió para Italia, ni adónde se dirigió.

Durante algún tiempo se ha dicho que había sido llamado por Alejandro IV —el Papa que había salvado a las órdenes mendicantes— para que enseñara en el Estudio General de la curia pontificia. De este estudio podría decirse que era una especie de universidad ambulante, con sus facultades de Teología y Derecho, que tenía su sede en una corte papal que se iba desplazando. Estaba entonces en Anagni. El Papa le habría pedido que acudiese para impartir cursos como maestro. Sin embargo, en la actualidad, dado que no hay documento alguno que apoye esta

hipótesis, se afirma que lo más lógico es pensar que santo Tomás regresara a su primer convento de Nápoles[1].

Sí se puede asegurar, sin embargo, que ya estaba con el maestro Tomás su nuevo secretario Reginaldo de Piperno, que sustituía a fray Pedro de Andría. Fray Reginaldo pertenecía al convento de Nápoles, de la provincia romana. Era más joven que el Aquinate y había sido lector en este convento. Se convirtió en el amigo fiel de santo Tomás. Le acompañó siempre hasta su muerte, sirviéndole no sólo como secretario, *(socius)* recibiendo sus dictados, sino como compañero en los viajes, en las diferentes residencias, en los numerosos capítulos provinciales y generales, a los que asistió su maestro, y en los viajes para visitar a sus familiares. Además de estos servicios, fray Reginaldo prestaba muchos otros, como el de llevar la agenda de las visitas y de ocuparse de dirigir cuestiones personales —como las de la comida, la ropa, el calzado—, de los utensilios para escribir —papeles, plumas, tintas—, y de las velas para la iluminación de la habitación y escritorio. Le cuidó también en las enfermedades.

Fray Reginaldo discípulo y admirador de santo Tomás le sirvió como un hijo a su padre, o mejor como a un santo. Estaba convencido de que era el testigo y el portavoz de un hombre extraordinario, que se encontraba entre los más grandes genios excepcionales de la humanidad. Cuenta Tocco, al narrar cómo fueron los funerales del Aquinate, que:

> «Después del devoto oficio de sepultura, lúgubre por el dolor y solemne por la devoción, para que el testimonio de la vida del Maestro fuera ejemplo para los oyentes y remedio de su dolor, fray Reginaldo de Piperno, que durante toda su vida mereció ser testigo y socio, y al que la bienaventurada muerte del santo doctor le mitigaba el dolor, haciendo fuerza a sus sentimientos, para consolación del pueblo presente, levantándose en medio, dijo: "Yo soy testigo de toda la vida externa y de la conciencia de este Maestro, y con frecuencia he visto sus méritos evidentes, y ahora he oído su confesión general, encontrándolo siempre tan puro como un niño de cinco años. Nunca sintió el contagio de su carne ni tuvo consentimiento alguno de cualquier maldad"»[2].

Fray Reginaldo de Piperno fue el confidente, el confesor, el amigo íntimo de santo Tomás. Conoció todos sus secretos, naturales y sobrenaturales. Tocco explica también que:

> «Después de la muerte del Maestro, regresando del monasterio de Fossanova y reasumiendo las clases que había dejado en su convento, en donde era Lector, con gran llanto dijo: "Hermanos, el Maestro me prohibió que durante su vida revelara las cosas admirables que vi en él, entre las cuales está que la ciencia que tuvo él maravillosamente, no se debía al ingenio humano sino que la había adquirido por la oración, porque en todo lo que estudió, en las discusiones, o en las clases, o cuando escribía o dictaba, previamente recurría a la oración, suplicando con lágrimas para encontrar secretos divinos de la verdad"»[3].

[1] Cf. J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina* (Eunsa, Pamplona 1994) 177-178.
[2] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* en A. FERRUA, OP (ed.), *S. Thomae Aquinatis fontes praecipuae* (Edizioni Domenicane, Alba 1968) 112-113.
[3] Ibíd., 75-76.

a) *El tratado filosófico*

Santo Tomás fue nombrado predicador general en el Capítulo provincial que se celebró en Nápoles, en septiembre de 1260. Como tal, adquiría el derecho de participar en el Capítulo de la provincia romana, al igual que el prior provincial, los priores de los conventos y los frailes elegidos por las comunidades —uno por cada una de ellas— para el correspondiente Capítulo. Era una importante distinción con la que se reconocía a quien había sido el primer miembro de la provincia romana que había llegado a maestro, igual que san Alberto Magno había sido el primero de la provincia alemana.

En el convento de santo Domingo, el Aquinate pudo dedicarse con tranquilidad a escribir su *Suma contra los gentiles,* cuya redacción parece ser que había comenzado en París, a petición del fraile catalán san Raimundo de Peñafort, para la obra apologética y misional de los dominicos españoles con los musulmanes y judíos. En el Capítulo general de Valenciennes, además de organizar los estudios en las escuelas dominicanas, se decidió la fundación de centros de instrucción para los misioneros dominicos de España.

La obra la terminó santo Tomás en 1264. Es una de las pocas obras del Aquinate de las que se conserva gran parte del texto del original escrito por él (Libro I, capítulo 13 hasta el III, capítulo 120). En el texto autógrafo —que se conserva en el Archivo Vaticano—, en cada una de las páginas, antes del inicio del texto, está escrita la salutación angélica: «Ave María». Es una confirmación de la devoción de su autor a la Virgen. Cuando terminó el último libro, el cuarto, se envió una copia a Barcelona, al maestro Raimundo.

La *Suma contra los gentiles* es una obra filosófica. Podría decirse que es una suma o tratado filosófico. Santo Tomás ofrece en ella una:

> «Filosofía autónoma, perfectamente distinta de la teología, pero en pleno acuerdo con el dogma [...] Los dos primeros libros de la *Suma contra los gentiles* y las *Cuestiones disputadas sobre la verdad, Sobre la potencia de Dios, Sobre el alma y Sobre las criaturas espirituales* son su más acababa expresión y la realización más perfecta del ideal de una verdadera y auténtica filosofía»[4].

De una manera precisa, esta primera *Suma* del Aquinate es un tratado filosófico o racional sobre Dios. Explica su autor que:

> «Lo primero que se nos presenta al querer investigar por vía racional lo que la inteligencia humana puede descubrir de Dios, es examinar qué le conviene como tal; a continuación, cómo las criaturas proceden de él, y en tercer lugar, su ordenación a él como fin»[5].

[4] S. RAMÍREZ, *Introducción a Tomás de Aquino. Biografía, obras, autoridad doctrinal* (BAC, Madrid 1975) 118.
[5] *Cont. gentes,* I 9, en SCG I 57.

De cada una de estas tres cuestiones —Dios en sí, Dios creador y Dios fin— se ocupan los tres primeros libros de la obra. El cuarto y último libro es teológico, porque se basa en la revelación divina. Se vuelven a tratar las tres grandes cuestiones —Dios en sí, como principio y como fin de todos los seres—, pero por la vía sobrenatural. Indica el mismo santo Tomás que:

«Como la razón natural se remonta hasta el conocimiento de Dios por medio de las criaturas, y, por otra parte, el conocimiento de la fe desciende de Dios hasta nosotros por medio de la revelación divina, resulta que el camino de subida y bajada es el mismo. Conviene, por lo tanto, que en el estudio de las verdades que creemos por exceder las fuerzas de la razón, sigamos el mismo camino que hemos recorrido en los libros precedentes al tratar de las verdades que la razón puede investigar acerca de Dios. Según esto, primero se tratarán las verdades que sobrepasan a la razón y se proponen a nuestra fe acerca del mismo Dios, como es la confesión de la Trinidad; en segundo lugar, hablaremos de lo que Dios ha hecho y excede nuestra razón, como es la obra de la encarnación y sus consecuencias; en tercer lugar expondremos las cosas que sobre la razón se esperan en el último fin del hombre, como es la resurrección y glorificación de los cuerpos, la eterna bienaventuranza de las almas y lo que con esto se relaciona»[6].

La obra está dividida en estas dos grandes partes porque está destinada al diálogo con los gentiles, con los no creyentes. No podía comenzar con la autoridad de las Sagradas Escrituras. Tenía que fundamentarse en un elemento común a todos, como es la razón. La primera parte de esta *Suma,* dedicada a los gentiles, tiene que ser de teología natural o racional y no de teología revelada, porque:

«Algunos de ellos, por ejemplo, los mahometanos y paganos, no convienen con nosotros en admitir la autoridad de alguna parte de la Sagrada Escritura, por la que pudieran ser convencidos, así como contra los judíos podemos disputar por el Viejo Testamento, y contra los herejes por el Nuevo. Mas éstos no admiten ninguno de los dos. Por lo tanto, hemos de recurrir a la razón natural, que todos se ven obligados a aceptar, aun cuando en las cosas divinas pueda fallar o sea falible»[7].

Comienza santo Tomás esta segunda parte explicando que, por su propia virtud, el entendimiento humano no puede llegar a conocer a Dios en sí.

«El entendimiento humano, que saca de las cosas sensibles la ciencia que le es connatural, no puede por sí mismo llegar a comprender la sustancia divina en sí misma, la cual trasciende sin proporción todos los seres sensibles y aun todos los otros seres»[8].

No obstante, le ha sido dada una vía al hombre para que pueda alcanzar su fin o bien natural o bien supremo.

[6] Ibíd., IV 1, en SCG II 638-639.
[7] Ibíd., I 2, en SCG I 40-41.
[8] Ibíd., IV 1, en SCG II 633.

«Como quiera que el bien perfecto del hombre consiste en que conozca de algún modo a Dios, para que no parezca que una tan noble criatura es en realidad totalmente en vano, desde el momento en que no puede alcanzar su propio fin, se le proporciona al hombre un camino por el cual pueda remontarse hasta el conocimiento de Dios, a saber: que como todas las perfecciones de las cosas descienden con cierto orden de Dios, vértice supremo de las cosas, así el hombre, comenzando por los seres inferiores y ascendiendo gradualmente, pueda llegar hasta el conocimiento de Dios».

Al hombre no le basta el conocimiento natural de Dios «por ser tan débil» e imperfecto. Por medio de las criaturas el hombre puede con su entendimiento llegar hasta su principio, Dios, pero no conocido perfectamente. Ni las mismas criaturas, instrumentos para la ascensión hasta el conocimiento divino, le son conocidas completamente.

«Pues, como los sentidos, por donde comienza nuestro conocimiento, versan acerca de los accidentes exteriores, que son sensibles de por sí, como el color y el olor y otros semejantes; el entendimiento, por medio de estos accidentes exteriores, apenas puede llegar al conocimiento perfecto de la naturaleza inferior, aun tratándose de aquellas cosas cuyos accidentes comprende perfectamente por los sentidos».

Todavía será mayor limitación del entendimiento humano sobre los seres de los que percibimos pocos accidentes sensibles. Por el mismo motivo, el conocimiento de sus esencias inteligibles, de lo que son, es aún menor en los seres inmateriales, que carecen de accidentes sensibles. Con palabras del Aquinate:

«Mucho menos, pues podrá llegar a comprender las naturalezas de aquellas cosas de las cuales percibimos pocos accidentes por los sentidos todavía menos las de aquellos seres cuyos accidentes no pueden percibirse por los sentidos, aun cuando se les pueda rastrear por ciertos efectos deficientes».

Estas patentes imperfecciones no revelan aún toda la limitación del conocimiento humano porque, como precisa santo Tomás:

«Aun cuando las mismas naturalezas de las cosas nos fueran conocidas, con todo, sólo muy débilmente puede sernos conocido el orden de las mismas, según el cual por la providencia divina y por mutuo influjo se disponen y se dirigen al fin, pues es cierto que no alcanzamos a conocer la razón de la providencia divina».

El hombre, aunque sea una «noble criatura», necesita, para remediar su imperfección del conocimiento de Dios, las verdades reveladas, que son las que constituyen el objeto de la segunda parte de esta obra.

«Dios, en un exceso de su bondad y a fin de que fuese más firme el conocimiento del hombre respecto de Él, reveló a los hombres algunas cosas de sí mismo que sobrepasan el entendimiento humano y en esta revelación con la naturaleza del hombre, se guarda cierto orden, de suerte que, poco a poco, de lo imperfecto se llega a lo perfecto, como ocurre en las demás cosas variables».

Lo revelado por Dios no sólo amplía lo conocido por el hombre por su razón natural, sino que, por provenir de una razón superior, le proporciona una mayor «firmeza» o certeza. Teniendo en cuenta este orden creciente en el conocimiento racional de Dios, afirma santo Tomás que:

> «El conocimiento del hombre acerca de las cosas divinas es triple. El primero de los cuales se obtiene cuando el hombre, con la luz natural de la razón, por medio de las criaturas se remonta hasta el conocimiento de Dios. El segundo se logra cuando la verdad divina, que sobrepasa en entendimiento humano, desciende hasta nosotros por revelación, no para que la veamos como objeto de una demostración, sino para que la creamos al proponérsenos por revelación. El tercero ocurrirá cuando la mente humana sea elevada a contemplar perfectamente las cosas que han sido reveladas».

El conocimiento filosófico de Dios queda completado con el conocimiento de la fe, pero que no proporciona un conocimiento racional perfecto de Dios porque en este nuevo conocimiento intelectual, aunque queda ampliado el natural, no se tiene una visión clara de lo que se ha añadido a la claridad de la pobre conclusión racional sobre Dios. Sin embargo, supera al primer conocimiento en certeza, ya que la fe es perfecta. La certeza o asentimiento que incluye la fe no la mueve la evidencia inmediata del objeto, sino la voluntad movida por la gracia de Dios. Precisamente, por ello, se tiene un conocimiento «con certeza y sin temor»[9]. Este conocimiento quedará perfeccionado en la visión beatífica, en la contemplación de Dios en la otra vida, porque el pensamiento será conocimiento de una manera directa e inmediata. La fe quedará sustituida por la visión[10]. Se pone así de relieve la conveniencia de la revelación y, con ello, la continuidad de las dos partes de la *Suma contra los gentiles.*

> «En los libros precedentes (los tres que constituyen la primera parte) se ha hablado de las cosas divinas, en cuanto que la razón natural puede alcanzar el conocimiento de estas cosas divinas por medio de las criaturas, si bien esto se logra de modo imperfecto y dentro de la posibilidad del propio ingenio [...] Queda, por lo tanto, tratar de aquellas cosas que nos han sido reveladas por Dios para que las creamos y que exceden al entendimiento humano».

Esta temática de la obra permite entender el método que se va a utilizar. Indica asimismo santo Tomás:

> «Investigando una determinada verdad, mostraremos, a la vez, qué errores excluyen esa verdad y cómo concuerda con la fe cristiana la verdad establecida por demostración»[11].

[9] *STh.* II-II q.1 a.4 in c.

[10] Cf. *STh.* II-II q.2 a.1 in c. La certeza o asentimiento que incluye la fe no la mueve la evidencia inmediata del objeto, sino la voluntad movida por la gracia de Dios.

[11] *Cont. gentes,* IV 1, en SCG II 637-638.

Por el contenido y la metodología, la *Suma* es filosófica o perteneciente al ámbito de la sabiduría. La filosofía, como indica la etimología de la palabra, es sabiduría *(sophia).* Según una antigua tradición —que se remonta a los platónicos— fue Pitágoras quien creó el término «filosofía» para indicar que los hombres no poseen una sabiduría perfecta, propia de Dios, sino sólo son amantes o aficionados a ella. Santo Tomás conoce este relato por san Agustín, que a su vez lo toma de Cicerón[12].

En *La ciudad de Dios,* había escrito san Agustín, explicando este origen del nombre «filosofía»:

> «La escuela itálica tuvo como fundador a Pitágoras de Samos, de quien se dice tuvo origen el nombre de filósofo. Antes de él se llamaban sabios los que parecían aventajar a los demás en un método de vida laudable. Preguntado este sobre su profesión, respondió que era filósofo, es decir, dedicado o amante de la sabiduría; le parecía mucha arrogancia llamarse sabio»[13].

En la *Suma teológica,* el Aquinate cita este texto, que sintetiza con estas palabras: «En el libro VII de *La ciudad de Dios* (c.2), san Agustín dice que Pitágoras no quiso llamarse sabio, sino "amigo de la sabiduría"»[14]. Esta primera *Suma,* la comienza indicando la misión de la filosofía.

> «El uso corriente que, según cree el Filósofo ha de seguirse al denominar las cosas, quiere que comúnmente se llame sabios a quienes ordenan directamente las cosas y las gobiernan bien *(Tópicos,* II, 1, 5). De aquí que, entre las cualidades que los hombres conciben en el sabio, señale el Filósofo que "es propio del sabio ordenar" *(Metafísica,* I, 2, 3)»[15].

El sabio, y, por tanto, el filósofo, es capaz de conocer el orden de la realidad, su finalidad o sentido. El principio «es propio del sabio el ordenar», que, siguiendo a Aristóteles, santo Tomás repite muchas veces, supone que la sabiduría conoce la causa final de las cosas, el para qué.

También en la *Suma teológica* se dice que «al sabio pertenece juzgar»[16]. Esta función intelectual lleva al conocimiento de las causas intrínsecas, materiales y formales, al conocimiento de la naturaleza de las cosas, y también al descubrimiento de su causa eficiente, del porqué son de tal manera. Como consecuencia de estas dos tareas, ordenar y juzgar, y de su fundamento, el conocimiento por causas, afirma el Aquinate que la sabiduría tiene por objeto la verdad.

La sabiduría, con estas dos tareas, obtiene la verdad, la concepción de la realidad, que de algún modo da respuesta a los grandes interrogantes de la existencia y orientación a la vida humana. El sabio se hace preguntas como éstas: ¿Por qué existe este mundo misterioso? ¿Qué sentido tiene? ¿Cuál es su finalidad? ¿Cuál es la clave para interpretar el mundo y al hombre? ¿Por qué el hombre se encuentra en el mundo?

[12] CICERÓN, *Tusculanae disputationes,* V 3 8.

[13] SAN AGUSTÍN, *De civ.* VIII 2 225, en OCSA XVI ([5]2000) 482.

[14] *STh.* II-II q.186 a.2 ad 1.

[15] *Cont. gentes,* I 1, en SCG I 37.

[16] *STh.* I q.1 a.6 ad 3.

¿Qué es el hombre? ¿De dónde viene? ¿Adónde va? ¿Cómo descifrar el enigma humano? ¿Por qué el mundo parece existir para disfrutarlo? ¿Por qué el hombre posee una capacidad infinita para la felicidad? ¿Por qué, en cambio, la felicidad que ofrece el mundo termina en decepción? ¿Por qué existen el mal, el dolor y el sufrimiento? ¿Por qué a veces el mundo aparece como incoherente, sin sentido y sin finalidad? ¿Hay que ser optimista o pesimista? ¿Hay que vivir despreocupado? ¿Hay que vivir en el presente, o pensando en el futuro? ¿Cómo determinar lo que es importante y lo que no lo es? Y otras muchas más preguntas.

El filósofo desea obtener respuestas a estos interrogantes existenciales. En realidad, cuanto más conoce el mundo más urgente le resultan tales preguntas. Por alguna vía, obtiene una respuesta, negativa o positiva, provisional o definitiva, incierta o segura, no racional o racional. Por su misma naturaleza, el hombre tiende a la sabiduría, desea conocer el sentido de todas las cosas, incluyendo su propia vida. La sabiduría es una necesidad humana natural.

Por el deseo de saber o por el afán de hallar la verdad, el hombre valora la razón, teórica y práctica. Santo Tomás da tanta importancia a la racionalidad humana que permite encontrar la verdad y conseguir la sabiduría que llega a decir que: «El sabio ama y honra al entendimiento, que es sumamente amado por Dios entre todo lo humano»[17].

Se comprende que santo Tomás, en la *Suma contra los gentiles,* atribuya a la sabiduría cuatro importantes cualidades.

> «El estudio de la sabiduría es el más perfecto, sublime, provechoso y alegre de todos los estudios humanos. Más perfecto ciertamente, pues, el hombre en la medida en que se da al estudio de la sabiduría, posee ya de alguna forma la verdadera bienaventuranza. Por eso dice el Sabio: "Dichoso el hombre que medita la sabiduría" (Ecl 14,22). Más sublime pues por él el hombre se asemeja principalmente a Dios, que "todo lo hizo sabiamente" (Sal 103,24), y como la semejanza es causa del amor, el estudio de la sabiduría une especialmente a Dios por amistad, y así se dice de ella que es "para los hombres tesoro inagotable, y los que de él se aprovechan se hacen partícipes de la amistad divina" (Sab 7,14). Más útil, pues la sabiduría es camino para llegar al reino de la inmortalidad. "El deseo de la sabiduría conduce a reinar por siempre" (Sab 6, 21). Y más alegre, pues "no es amarga su conversación ni dolorosa su convivencia, sino alegría y gozo"»[18].

Toda su labor, en la elaboración de la *Suma contra los gentiles,* la presenta orientada a la exposición de la sabiduría.

> «Tomando, pues, confianza de la piedad divina para proseguir el oficio de sabio, aunque exceda a las propias fuerzas, nos proponemos manifestar, en cuanto nos sea posible, la verdad que profesa la fe católica, eliminando los errores contrarios, porque, sirviéndome de las palabras de san Hilario: "Soy consciente de que el principal deber de mi vida para con Dios es esforzarme por que mi lengua y todos mis sentidos hablen de él" *(De Trinitate,* 1, 37)»[19].

[17] *In Ethic.* X 13 1497.
[18] *Cont. gentes,* I 2, en SCG I 39-40.
[19] Ibíd., 40.

Este párrafo a veces se ha considerado como autobiográfico. Sería uno de los pocos que se encuentran en toda la obra de santo Tomás. Si se amplía la noción de sabiduría incluyendo, además de la filosofía, a la doctrina sagrada o teología, —que: «es la sabiduría por excelencia entre todas las sabidurías humanas, y no sólo en algún orden, sino en absoluto»[20]—, se podría decir que toda la vida del Aquinate giró alrededor de la sabiduría.

De hecho, en la iconografía de santo Tomás, cuando se le presenta sosteniendo un libro abierto, como puede verse, por ejemplo, en las conocidas pinturas de Fra Angélico, Simone Martini y Francesco Traini, en las dos páginas, está escrito el comienzo de la *Suma contra los gentiles,* la frase del libro de los Proverbios. «Veritatem meditabitur guttur, et labia mea detestabuntur impium» (Prov 8,7) *(Mi boca medita en la verdad y mis labios aborrecerán lo impío).*

La sabiduría está orientada a la verdad y al bien. Explícitamente lo indica el Aquinate, al final del primer capítulo de la obra, al comentar estas palabras de la Escritura:

> «Por boca de la Sabiduría se señala convenientemente, en las palabras propuestas, el doble oficio del sabio: exponer la verdad divina, verdad por antonomasia, a la que se refiere cuando dice: "Mi boca pronuncia la verdad", e impugnar el error contrario a la verdad, al que se refiere cuando dice: "Y mis labios aborrecerán lo inicuo". En estas palabras se designa la falsedad contra la verdad divina, que es también contraria a la religión, llamada "piedad" de donde su contraria asume el nombre de "impiedad"»[21].

Se comprende que se haya escrito que el Aquinate, desde el principio de su vida académica: «Tomó por decirlo así, muy en serio su cargo de profesor de Teología»[22]. En un escrito de sus últimos años, dirigido a la condesa de Brabante, antes de responder a sus preguntas, le indica que no le ha sido fácil: «por mis afanes, que requieren mi oficio de profesor»[23]. Santo Tomás vivía plenamente dedicado a su trabajo de profesor.

> «Esta seria y exclusiva dedicación a su misión de profesor, esta actividad docente ejercitada con toda la energía de un tan rico espíritu, que constantemente fue fecundada y profundizada por una incansable actividad literaria, proporcionó a nuestro escolástico una alta consideración»[24].

2. Cuadrienio en Orvieto

El 14 de septiembre de 1261, festividad de la exaltación de la Santa Cruz, se celebró el Capítulo provincial de la Orden de Predicadores de la provincia romana, en Orvieto, la ciudad de la Umbría, situada en la

[20] *STh.* I q.1 a.6 in c.
[21] *Cont. gentes,* I 1, en SCG I 39.
[22] M. Grabmann, *Santo Tomás de Aquino,* trad. S. Minguijón (Labor, Barcelona 1930) 12.
[23] *De regim. iudaeor.* pról.
[24] M. Grabmann, *Santo Tomás de Aquino,* o.c., 12-13.

cima de una montaña. Era el primero al que santo Tomás asistía como predicador general. Este Capítulo le nombró lector del convento dominicano de esta ciudad. Su misión consistiría en enseñar a los frailes del convento para prepararlos para la confesión y la predicación. Seguiría, por tanto, las recomendaciones del Capítulo general de Valenciennes en cuya redacción él mismo había participado hacía dos años.

Diez días antes, el 4 de septiembre de 1261, había sido coronado Papa, en la catedral de Viterbo, el patriarca de Jerusalén Santiago Pantaleón de Court-Palais, natural de la ciudad francesa de Troyes, que tomó el nombre de Urbano IV. Había sido elegido inesperadamente. El colegio cardenalicio, constituido por ocho cardenales, estaba dividido con respecto a la actitud ante Manfredo de Sicilia, hijo natural de Federico II. Después de la muerte del emperador, su hijo Conrado IV había reivindicado ante Inocencio IV el feudo siciliano y también el título imperial. Al morir prematuramente, en 1254, su hermano bastardo Manfredo intentó negociar con Inocencio IV, pero el Papa quería alejar el reino de Sicilia del Imperio.

Después de la muerte de Inocencio IV, a finales de 1254, Manfredo hizo creer al nuevo papa Alejandro IV que Conradino, el hijo de Conrado, que no había sido elegido emperador, pero que era el heredero del reino de las Dos Sicilias, había muerto. Aunque realmente Conradino estaba en Alemania, Manfredo se hizo coronar rey en Palermo en 1258.

Unos cardenales deseaban, como ya había pensado Inocencio IV, una alianza con Inglaterra, y dar el reino a Ricardo de Cornualles. Otros, en cambio, eran partidarios de la reconciliación con Manfredo. El escaso número de cardenales electores dificultaba la elección de uno del propio partido. Después de más de tres meses de cónclave decidieron escoger a alguien que no fuera cardenal. Se fijaron en Santiago Pantaleón de Court-Palais, hijo de un modesto zapatero, pero de gran inteligencia y fuerza de voluntad, que gozaba de gran prestigio. Después de haber estudiado en París fue, en 1240, canónigo arcediano en Lieja, y después ocupó notables puestos en la diplomacia eclesiástica. En 1253 fue obispo de Verdún y en 1255 se le nombró patriarca de Jerusalén. No conocía Italia, pero cuando murió Alejandro IV se encontraba casualmente en Viterbo de paso por la ciudad.

Con la elección de Urbano IV, el 29 de agosto de 1261 se inicia la influencia francesa en el papado. Uno de sus primeros actos fue la creación de catorce nuevos cardenales, la mayoría de ellos franceses. Además, ofreció el reino de las dos Sicilias a Carlos de Anjou, hermano de Luis IX de Francia. Después de muchas negociaciones llegaron al acuerdo de que Carlos de Anjou, conde de Provenza, conquistaría el reino y se proclamaría vasallo de la Santa Sede, con la renuncia expresa de pretender al Imperio y a la hegemonía total de Italia. Logró el reino después de la victoria de Benevento, en 1266, batalla que costó la vida a Manfredo.

A causa de este conflicto, Urbano IV (1261-164) no vivió nunca en Roma. Primero se quedó en Viterbo. Al cabo de un año se trasladó a Orvieto, donde pasó la mayor parte de su breve pontificado. Allí entabló una gran amistad con santo Tomás, que dio muchos frutos. También el Papa hizo amistad con san Alberto.

En 1256, cuando era prior provincial de la provincia dominicana alemana, san Alberto había visitado al Papa anterior en Agnani para defender a la Orden de los ataques de los maestros seculares. En 1261, viajó de nuevo a la curia pontificia para solicitar que se le aceptara la renuncia al obispado de Ratisbona, que había aceptado, en 1260, sin desearlo ni él ni la Orden. El nuevo Papa atendió su petición y le pidió que se quedase en Orvieto.

A Urbano IV le gustaba rodearse de intelectuales. Además de santo Tomás y de san Alberto, en la corte de Orvieto también estaba el matemático Juan Campano de Novara y, según la mayoría de historiadores, aunque no hay documentación que lo pruebe, el dominico de Flandes Guillermo de Moerbeke (1215-1286), que estaba traduciendo del griego libros de Aristóteles y otros autores clásicos.

a) *El problema del mal*

En el convento de santo Domingo de Orvieto, santo Tomás comenzó su función de lector en el cuarto trimestre de 1261. Leyó y comentó el Libro de Job a toda la comunidad. El resultado de estas lecciones se encuentra en el libro *Exposición al libro de Job (In Iob expositio)*, que preparó en esta época. Es de suponer que su extensa glosa, una de las más detalladas de las escritas por el Aquinate, sea una ampliación de sus comentarios orales con las citas y las fuentes.

El *Libro de Job* está dedicado al tema del mal y el dolor, el problema más antiguo del hombre, tanto como él mismo. La cuestión del mal se plantea en cuanto su origen y su finalidad. De una manera más concreta se pregunta por la razón del dolor del hombre justo. No la sabe ni Job, ni sus amigos Elifaz, Baldad y Sefar. Ninguno de ellos resuelve la causa y el objeto del mal y del dolor. Su respuesta es que son un castigo al pecado. Si el mal entró en el mundo por el pecado del hombre, parece lógico que se dé una perfecta ecuación entre la culpa y el dolor. El mal físico sería un castigo del mal moral.

La transgresión de la ley moral es un mal, es el llamado «mal de culpa». El castigo que se merece es un mal físico o moral, el denominado «mal de pena». El sujeto de ambos es distinto. El primero es el mal de la acción. El segundo, del agente que la realiza. Como explica santo Tomás: «Al carácter de pena pertenece dañar al agente en sí mismo, mientras que al carácter de culpa pertenece el dañarle en su acción»[25].

[25] *STh.* I q.48 a.5 ad 4.

Todo mal que sufre el hombre sería, según los discursos de los tres amigos de Job, un mal de pena. La única solución es aceptarlo humildemente y evitar el mal moral con el cumplimiento de la ley. Sin embargo, la experiencia muestra que no siempre sucede así: a veces hay justos que sufren enormemente y otras que los que hacen el mal viven felices. Surge así otro problema: cómo compaginar la justicia y la bondad de Dios con la distribución aparentemente injusta del mal en el mundo. Parece, por tanto, que las aflicciones de los justos invalidan la tesis de que la vida del hombre se rige por la Providencia de Dios.

Incluso, como indica el Aquinate, al empezar el artículo de la *Suma teológica* en el que presenta las cinco vías para demostrar la existencia de Dios, el mal puede ser una objeción, que lleve a concluir que: «parece que Dios no existe». La objeción, que está colocada en primer lugar, dice lo siguiente:

> «Si de dos contrarios suponemos que uno sea infinito, este anula totalmente su opuesto. Ahora bien, el nombre o término "Dios" significa precisamente un bien infinito. Si, pues, hubiese Dios, no habría mal alguno. Pero hallamos que en el mundo hay mal. Luego Dios no existe»[26].

En la *Suma contra los gentiles,* que estaba terminando por esta época de Orvieto, santo Tomás retuerce este tipo de objeciones, al escribir:

> «Algunos, al ver sucederse los males en el mundo, negaban la existencia de Dios. Así, Boecio, en el libro I de *La consolación de la filosofía,* cita a cierto filósofo que preguntaba: "Si Dios existe, ¿de dónde el mal?". Más bien se debería argüir al revés: "Si el mal existe, Dios existe", pues el mal no se daría si desapareciese el orden del bien, cuya privación es el mal; y tal orden no se daría si Dios no existiera»[27].

La providencia es «la razón del orden de las cosas al fin», que «preexiste en la mente divina»[28]. Intervienen, en ella, el entendimiento y la voluntad de Dios. La providencia, que preexiste eternamente en la mente divina, está relacionada con el gobierno divino. De manera que: «El cuidado de algo comprende dos cosas: la razón del orden, llamada providencia o disposición, y la ejecución del orden, que se llama gobierno; y si lo primero es eterno, lo segundo es temporal»[29], aunque existe desde la creación del mundo.

La providencia de Dios no quiere ni causa el mal, ni se complace en él, sólo lo permite. Las causas creadas son defectibles y, por tanto, pueden fallar.

> «Como la perfección del universo exige que haya en él no sólo entes incorruptibles, sino también entes corruptibles, de igual modo exige que haya entes que pueden fallar en su bondad, de lo cual se sigue naturalmente que

[26] Ibíd., q.2 a.3 ob 1.
[27] *Cont. gentes,* III 71, en SCG II 259-264.
[28] *STh.* I q.22 a.1 in c.
[29] Ibíd., a.1 ad 2.

> fallen de hecho algunas veces. En esto consiste precisamente la razón de mal, a saber, en que alguna cosa decaiga de su bondad»[30].

En la *Suma contra los gentiles,* este argumento se encuentra más explicitado. Para explicar que la Providencia divina no excluye totalmente el mal, se dice:

> «No se daría la bondad perfecta en las cosas creadas de no darse en ellas una jerarquía de bienes dentro de la cual unas fuesen mejores que otras; porque no se cumplirían todos los grados posibles de bondad, ni criatura alguna se asemejaría a Dios por su eminencia sobre otra [...] El grado superior de bondad consiste en que algo es bueno de tal manera que no puede perder la bondad, y, al contrario, el inferior es aquel en que la bondad puede fallar. Luego el universo precisa de ambos grados de bondad. Pero es misión de la providencia del gobernante conservar la perfección en las cosas gobernadas y no el disminuirla. Por lo tanto, la providencia divina no tiene por qué excluir totalmente de las cosas la posibilidad de fallar en el bien. Mas el efecto de esta posibilidad es el mal, porque lo que puede fallar falla alguna vez»[31].

Aunque se comprenda y acepte esta razón de que la Providencia permita el mal, se podría pensar por qué no lo impide. Lo propio de la Providencia divina es «conservar la naturaleza, no destruirla»[32]. Santo Tomás da la siguiente explicación:

> «Todo lo que es prudente soporta un mal pequeño para no impedir un bien grande, ahora bien, cualquier bien particular es pequeño respecto al bien de una naturaleza universal; no se podría impedir un mal que derive de algunas cosas sin suprimir su naturaleza, que es tal que puede fallar o no fallar, y que comporta un daño a una cosa particular y, sin embargo, añade una cierta belleza en el universo, y, por tanto, Dios, por ser prudentísimo, con su providencia no prohíbe los males, sino que permite que cada cosa actúe según lo que su naturaleza requiere; como afirma Dionisio, en el capítulo IV de *Sobre los nombres divinos,* es propio de la providencia no perder sino salvar la naturaleza»[33].

Todavía se podría preguntar por qué Dios no ha creado las cosas de tal manera que no puedan fallar nunca. La respuesta de santo Tomás es la siguiente.

> «El agente que es óptimo debe producir el efecto en conjunto óptimo, pero no hace que cada una de sus partes sea óptima separadamente, sino óptima según su relación al conjunto, así, por ejemplo, sería contra la bondad del animal, si cada una de sus partes tuviese la dignidad del ojo. Dios hizo, por consiguiente, el universo en conjunto óptimo, según el modo de la criatura, no en cambio las criaturas particulares, sino unas mejores que otras. Por eso en el Génesis se dice: "Y vio Dios ser buena la luz" (Gén 1,4) y así de cada una de las cosas, pero de todo en conjunto se dice: "Y vio Dios que lo que había hecho todo junto era muy bueno" (Gén 1,31)»[34].

[30] Ibíd., q.48 a.2 in c.
[31] *Cont. gentes,* III 71, en SCG II 263.
[32] *STh.* I q.47 a.22 in c.
[33] *De veritate,* q.5 (*De providentia*) a.4 ad 4, en *Opúsculos* III 162.
[34] *STh.* I q.47 a.2 ad 1.

En definitiva, el sentido del mal en el mundo lo había dado ya san Agustín en el siguiente pasaje, que cita el Aquinate, al responder a la objeción de la incompatibilidad entre la existencia de Dios y el mal:

> «Dios omnipotente, siendo sumamente bueno no permitiría en modo alguno que existiese algún mal en sus criaturas si no fuese lo bastante poderoso y lo bastante bueno para sacar bien incluso del mismo mal»[35].

Dirá, por ello, santo Tomás, en su comentario, que el tema central del *Libro de Job* es la afirmación de la Providencia divina. Además, cuando otro amigo, el joven Eliú, interviene al final, da otra respuesta más tranquilizadora. El dolor que sufre el inocente, el que no tiene mal de culpa, tiene un sentido. Sirve para purificar o acrisolar al justo. Es una prueba para confirmarle en su virtud.

En este sentido notaba el escritor irlandés, profesor de la Universidad de Cambridge, Clive Staples Lewis —ya citado— que:

> «Todos hemos observado cuán difícil nos resulta dirigir el pensamiento a Dios cuando todo marcha bien. "Tenemos todo lo que deseamos" es una afirmación terrible cuando el término "todo" no incluye a Dios, cuando Dios es visto como un obstáculo. San Agustín dice al respecto, en alguna de sus obras lo siguiente: "Dios quiere darnos algo, pero no puede porque nuestras manos están llenas. No tiene sitio en el que poner sus dádivas". O como dice un amigo mío: "Consideramos a Dios como el aviador considera el paracaídas. Lo tiene ahí para casos de emergencia, pero no espera usarlo nunca". Ahora bien, Dios, que nos ha creado, sabe lo que somos y conoce que nuestra felicidad se halla en él. Pero nosotros nos negamos a buscarla en él tan pronto como el Creador nos permite rastrearla en otro lugar en que creemos que la encontraremos. Mientras lo que llamamos "nuestra propia vida" siga siendo lisonjera, no se la ofreceremos a él. ¿Qué otra cosa puede hacer Dios en favor nuestro salvo hacernos un poco menos agradable "nuestra propia vida" y eliminar las fuentes engañosas de la falsa felicidad?»[36].

Es muy cierto que, el llamado «problema del mal», en realidad, aparece porque, como también indica Lewis:

> «Nos quedamos perplejos al ver cómo les sobreviene la desgracia a personas honestas, inofensivas y dignas, a madres de familia hábiles y laboriosas, a pequeños comerciantes diligentes y sobrios, a quienes han trabajado dura y honestamente por una modesta porción de felicidad y parecen, por fin, disfrutar con todo merecimiento de ella».

Para salir de esta situación embarazosa, Lewis propone esta original y profunda explicación, que está en la línea de la afirmación agustiniana de que el mal es para bien:

> «Dios que ha creado a las dignas personas de nuestros ejemplos, puede tener razón para pensar que su modesta prosperidad y la felicidad de sus hijos no son suficientes para hacerlos bienaventurados, que al fin y al cabo todas esas cosas desaparecerán y que serán desgraciados si no han aprendido a conocerle a Él. De ahí que los aflija para prevenirles sobre las insuficiencias que habrán de descubrir algún día. Su vida y la de sus familias se interpone entre ellos y el reconocimiento de su necesidad, por eso Dios les hace la vida menos dulce».

[35] SAN AGUSTÍN, *Ench.* XI 3, en OCSA IV (³1975) 409.
[36] C. S. LEWIS, *El problema del dolor,* trad. J. L. del Barco (Rialp, Madrid ⁴1997) 99-100.

El motivo de la permisión del mal es, por tanto, un acto de la infinita bondad bienhechora de Dios. Incluso confiesa Lewis que:

> «Llamo a esto humildad divina, pues es mezquino arriar la bandera ante Dios cuando el barco está hundiéndose, acudir a él como último recurso, ofrecerle "todo cuanto tenemos" cuando no merece la pena conservarlo. Si Dios fuera orgulloso, no nos aceptaría fácilmente en esas condiciones. Pero no lo es, y se rebaja para conquistarnos, nos acepta aun cuando hayamos demostrado que preferimos otras cosas antes que a él y vayamos en pos suyo porque no haya "nada mejor" a lo que recurrir».

Añade que la situación descrita es parecida a la de quien se acerca a Dios por miedo a su castigo eterno. Por ello:

> «La misma humildad se descubre en la apelación divina a nuestros miedos que turba a los lectores nobles de las Escritura. No es agradable para Dios comprobar que le elegimos a él como alternativa al infierno. Más también esto lo acepta»[37].

El miedo o temor del que habla Lewis no se refiere al primero de los cuatro modos de temor de Dios que señala santo Tomás. Es el llamado «temor mundano», que se da «cuando el hombre por el mal que teme se aparta de Dios». Para evitar un mal temporal, se ofende a Dios. No es propiamente temor de Dios, sino temor de los hombres. Tampoco al último, al «temor filial», el temor a la culpa que separa de Dios, denominado así porque «es propio del hijo temer la ofensa del padre». Es un temor que nace sólo del amor que se tiene a Dios.

El temor al que alude Lewis es el temor servil, que cita santo Tomás, en segundo y tercer lugar. «Si uno se convierte a Dios y se le une por temor de la pena, se tendrá el temor servil»[38].

En este temor, puede distinguirse entre dos tipos. El primero es el temor servil en cuanto tal, o el llamado «servilmente servil», el puro servilismo, o el solo temor de las penas. Es reprobable porque, aunque no se comete la culpa, se incurriría en ella si no implicara la pena. «El temor servil es malo en razón de su servilidad» porque es opuesto a la libertad y al amor.

El otro temor servil es el denominado «simplemente servil», y por santo Tomás, en este lugar, «servil en cuanto a la sustancia». En él es temida la pena, pero también la culpa. No es malo, como el anterior, ya que no se retiene el afecto a la culpa. Se teme no sólo la pena sino también, y principalmente, la culpa. El temor a la pena no es la causa única, pero acompaña a la causa primera y principal, el temor a la culpa.

[37] Ibíd., 100-101.
[38] *STh.* II-II q.19 a.2 in c.

Es bueno y honesto. Incluso puede decirse que es un amor filial, pero inicial o no perfecto.

El protestantismo y el jansenismo lo consideraron malo por no tener en cuenta que, como indica santo Tomás, el temor servil no siempre es servilmente servil, pues puede darse sin una voluntad con afecto actual al mal, sin servilidad. El decreto sobre la justificación del concilio de Trento (1547) y el decreto de condena de los jansenistas (1690) declararon la bondad y honestidad de este tipo de temor, que constituye el llamado «dolor de atrición» porque se rechaza el pecado al ser una ofensa a Dios y, además, porque él nos puede castigar si se comete.

Lewis, por consiguiente, únicamente se refiere al segundo temor, al del mal de pena o servilmente servil, porque con él se elige no cometer la culpa para evitar la pena, Dios en lugar de infierno. También podría decirse que en este temor se cambia el amor desordenado a la criatura, en el que consiste el mal, por Dios, aunque no querido por sí mismo. En este sentido decía igualmente santo Tomás:

> «Quien pone algo al mismo nivel de Dios, injuria a este grandemente: "¿Con quien habéis comparado a Dios?" (Is 40,18), y ponemos algo a su misma altura cuando amamos los bienes temporales y caducos juntamente con él. Pero esto además es imposible. Como dice Isaías, "la cama es estrecha, y uno de los dos se cae; manta pequeña no cubre a dos" (Is 28,20); donde al corazón del hombre se lo compara con una cama estrecha y una manta pequeña. Ya es estrecho el corazón humano para Dios solo, si además das en él entrada a otras cosas, arrojas a Dios. Por otro lado, igual que el marido con su esposa, el Señor no admite particiones en el alma; él mismo lo dice: "Yo soy tu Dios, un Dios celoso" (Ex 20, 5). En una palabra, no quiere que amemos nada tanto como a él o fuera de él»[39].

Independientemente del tipo de temor servil, y de su maldad o bondad, parece cierto que, como indica Lewis:

> «La ilusión de autosuficiencia que padece la criatura debe ser destruida por su propio bien. Y Dios, "sin pensar en la disminución de su propia gloria", la destruye mediante desgracias en la tierra o el temor a sufrirlas y mediante el miedo cruel al fuego eterno. Quienes desean que el Dios de las Escrituras sea puramente ético no saben lo que piden. Si Dios fuera kantiano y no nos aceptara mientras no acudiéramos a él movidos por los motivos mejores y más puros, ¿quien podría salvarse? La ilusión de autosuficiencia puede ser muy grande en ciertas personas honestas, bondadosas y sobrias. A ellas les debe sobrevenir, pues, la desgracia»[40].

En cualquier caso, el que las adversidades sean una prueba parece desprenderse del mismo prólogo del *Libro de Job*. Se dice en él que:

> «Sucedió un día que los hijos de Dios fueron a presentarse ante Yahvé, y vino también entre ellos Satán. Y dijo Yahvé a Satán: "¿De dónde vienes?". Respondió Satán: "De dar una vuelta por la tierra y pasearme por ella". Y dijo Yahvé a Satán: "¿Has reparado en mi siervo Job, pues no lo hay como

[39] *Collat. in praecep.* V, en *Opúsculos* IV 1098.
[40] C. S. Lewis, *El problema del dolor*, o.c., 101

> él en la tierra, varón íntegro y recto, temeroso de Dios y apartado del mal". Pero respondió Satán a Yahvé diciendo: "¿Acaso teme Job a Dios en balde? ¿No le has rodeado de un vallado protector a él, a su casa y a todo cuanto tiene? Has bendecido el trabajo de sus manos, y sus ganados se esparcen por el país. Pero extiende tu mano y tócale en lo suyo, veremos si no te maldice en tu rostro". Entonces dijo Yahvé a Satán: "Mira, todo cuanto tiene lo dejo en tu mano, pero a él no le toques". Y salió Satán de la presencia de Yahvé» (Job 1,6-12).

En su comentario, santo Tomás explica que esta narración es como una parábola. Bajo la imagen de esta reunión se significa cómo se sirve Dios de los ángeles buenos para ayudar a los hombres con su providencia y también consiente, a veces, que el adversario, que, por una parte, tienta a los hombres, y, por otra, los acusa ante Dios, los visite para probarlos y acrisolarlos[41].

El dolor y el mal que sufre el justo, según el largo discurso del cuarto amigo de Job, no tiene que ser punitivo. Puede ser un recurso medicinal para prevenir el peligro de la excesiva seguridad y hasta de orgullo del justo. Por los males que ha sufrido puede decir Job: «Sólo de oídas te conocía; más ahora te han visto mis ojos» (Job 42,5).

Sin embargo, no es ésta la solución definitiva de este poema existencial, siempre actual. Termina con la aparición de Dios mismo, que da una solución de fe. Dios les echa en cara a todos su temeridad y osadía al discutir su providencia. Son muchas las preguntas que se hace el hombre y que no sabe responder. Ante el problema del mal, hay que quedarse finalmente con el refugio de la fe. El hombre no entiende ni puede entender los inescrutables designios de la providencia y del gobierno de Dios, pero debe confiar humildemente en su justicia y bondad. Hay que fiarse de la Providencia de Dios y de todas sus disposiciones.

Job siempre se ha entendido como la figura de Jesucristo y de los mártires, que sufrieron siendo justos. Además, Jesucristo reveló otros valores del dolor, que derivan de su obra salvadora. La incorporación de los cristianos a su redención dan un nuevo valor a su dolor, un valor redentor y unitivo. Sin negar las soluciones del Antiguo Testamento, la enseñanza cristiana enlaza con ellas y las completa.

b) *La cadena áurea*

Parece ser que, durante los años que pasó en Orvieto, santo Tomás se limitó a enseñar en el convento de santo Domingo. Se ha dicho que fue lector de la curia romana —llamado por Urbano IV—, e incluso maestro del sacro palacio o teólogo del Papa, cargo que, después, ocupó siempre un dominico. Sin embargo, tampoco, como después en su estancia en Viterbo, enseñó en la corte pontificia.

[41] *In Iob*, 1 6.

No obstante, Urbano IV valoró y apreció mucho al Aquinate. Le tuvo como consejero teológico y como amigo. Prueba de ello es que le pidió que preparase una glosa continua de los cuatro evangelios con comentarios de los Padres de la Iglesia, tanto latinos como griegos. Así lo hizo y publicó *La glosa continua sobre los cuatro evangelios,* llamada *Catena aurea (Cadena dorada) (Glossa continua —Catena aurea— super quatuor Evangelia).*

En esta obra, a diferencia de la conocida *Glosa (Glossa ordinaria),* publicada en el siglo anterior, las citas patrísticas están ordenadas de acuerdo con el versículo que explican. De esta manera pueden leerse los comentarios de cada versículo bíblico como si fueran de un mismo autor. Así, por ejemplo, en los que refieren el nacimiento de Jesús, del evangelio de san Lucas, se lee:

«Y sucedió que, hallándose allí, le llegó la hora del parto, y dio a luz a su hijo primogénito, y envolvióle en pañales, y recostóle en un pesebre, porque no había lugar para ellos en el mesón» (Lc 2,6-7).

Después de reproducirse el texto evangélico, en este caso dos versículos, porque constituyen una unidad de sentido, siguen ya los textos patrísticos, que se refieren a ellos, pero también ordenados por lo que comentan. Comienza con san Ambrosio: (340-397), con su comentario a este evangelio a san Lucas *(Expositio Lucae):*

«*Ambrosius.* "San Lucas explicó brevemente el modo, el tiempo, y aun el lugar, en que Jesucristo nació según la carne, diciendo: "y sucedió que, hallándose allí", como desposada había concebido, pero como virgen había engendrado"».

Le sigue un pasaje de una homilía *(Oratio in diem natalem Christi)* de san Gregorio Niseno (333-395) —el padre capadocio, filósofo y místico, que citó muchas veces santo Tomás— porque trata también, desarrollándola, la cuestión del lugar y del tiempo, con la que se inician los versículos:

«*Gregorius Nyssenus:* "Apareciendo como hombre, no se somete en todo a las leyes de la naturaleza humana. El nacer de la mujer demuestra la naturaleza humana. Pero la virginidad, que había servido para aquel nacimiento, manifiesta que es superior al hombre. Su Madre lo lleva con alegría, su origen es inmaculado, fácil el parto, su nacimiento sin mancha y sin dolores. Porque convenía que, así como fue condenada a alumbrar con dolores la que por su culpa introdujo la muerte en nuestra naturaleza, alumbrase por el contrario con alegría la Madre de la vida. Viene a la vida de los mortales por la pureza virginal en el momento en que empiezan a disiparse las tinieblas y aquella oscuridad nocturna e inmensa desaparece por la fuerza del rayo vivificador. Porque la muerte era el fin de la gravedad del pecado y ahora va a ser destruida ante la presencia de la verdadera luz, que habrá de iluminar a todo el mundo por medio de los rayos evangélicos"».

A continuación, viene una cita de san Beda el Venerable (673-735). Cita el siguiente párrafo *(In Lucas Evangelistam expositio)* del monje inglés, dedicado también a la misma temática:

«*Beda:* "También el Señor se dignó encarnar en un tiempo en que inmediatamente pudo ser inscrito en el censo del César, sometiéndose así a la servidumbre por nuestra libertad. Además nace en Belén no sólo para manifestar su distintivo de rey, sino también por el sentido oculto de este nombre"».

Aclara el sentido de las últimas palabras con un texto *(XL Homiliarum in Evangelia libri duo, VIII)* del papa san Gregorio Magno (540-604):

«*Gregorius in Evang.:* "Porque Belén quiere decir casa del pan y él mismo es quien dice: "Yo soy el pan vivo que bajé del cielo" (Jn 6,41). El lugar en que nace el Señor se llamaba antes casa del pan, porque había de suceder que aparecería allí, según la carne, aquel que había de robustecer las almas de sus escogidos con una saciedad interior».

Añade otro texto de san Beda, doctor de la Iglesia (León XIII, 1899), como san Gregorio Magno (Bonifacio VIII, 1295) y san Ambrosio (Bonifacio VIII, 1295), también de la misma obra ya citada *(In Lucas Evangelistam expositio),* que continúa el mismo tema:

«*Beda:* "Pero el Señor no dejará de ser concebido en Nazaret, ni de nacer en Belén hasta la consumación de los siglos, porque cada uno de aquellos que recibiere la flor de su palabra será convertido en habitación del pan eterno, siendo concebido cada día por la fe en el seno virginal, esto es, en el corazón de los creyentes y engendrado por el bautismo. 'Y dio a luz —prosigue— a su hijo primogénito', etc."».

Para explicar el sentido de la última palabra, que es el segundo dato que aportan los versículos de san Lucas, santo Tomás pone el siguiente texto *(Adversus Helvidium de perpetua virginitate b. Mariae),* de san Jerónimo (347-419), doctor de la Iglesia (Bonifacio VIII, 1295):

«*Hieronymus contra Helvidium:* "Fundado en esto, Helvidio defiende que no puede llamarse primogénito sino aquel que tiene hermanos, así como se llama unigénito aquel que es hijo único. Nosotros lo explicamos así: todo unigénito es primogénito; pero no todo primogénito es unigénito. Decimos que no es primogénito aquel a quien siguen otros, sino el que ha sido engendrado primero. De otro modo, si no es primogénito más que aquel a quien siguen sus hermanos, no hubieran tenido derecho a recibir las primicias los sacerdotes hasta que no hubiesen nacido otros. Porque no teniendo otro hijo, el primero era único hijo y no primogénito"».

Todavía para que quede más precisado, añade esta explicación de san Beda, del mismo lugar:

«*Beda:* "También es unigénito, según la divinidad; primogénito, según la acepción humana. Primogénito, según la gracia, y unigénito, según la naturaleza"».

Acude otra vez a san Jerónimo *(Adversus Helvidium de perpetua virginitate b. Mariae),* que santo Tomás conocía muy bien, para continuar comentando el dato siguiente, el tercero, que ofrecen los dos versículos:

>«*Hieronymus:* "Allí no hubo quien recibiera al Niño, ni intervino la solicitud de las mujeres. La Madre envuelve al Niño en los pañales, y sirve a la vez de madre y de matrona, por lo cual dice: 'Y envolvióle en pañales'"».

Sobre este nuevo tema, cita un práctico comentario de san Beda, también, como los anteriores, de su comentario a san Lucas:

>«*Beda:* "Aquel, que viste a todo el mundo con tanta variedad de adornos, es envuelto en pobres pañales, para que nosotros podamos recibir la primera vestidura. Las manos y los pies de Aquel que ha hecho todas las cosas son ligados para que nuestras manos estén siempre dispuestas a obrar el bien y nuestros pies a marchar por el camino de la paz"».

A continuación, y perfectamente conjugadas con este texto citado, incorpora un poético comentario griego.

>«*Graecus:* "¡Oh, admirable tortura y extremada penuria, a que se ve sometido el que gobierna al universo! Desde el principio se apropia toda la pobreza y la enriquece, o la honra, en sí mismo"».

Termina esta temática con lo que se encuentra en san Juan Crisóstomo (344/354-407), doctor de la Iglesia (Pío V, 1568), al referirse a esta parte del versículo *(Hom. in diem Christi natal):*

>«Chrysostomus: "Además, si hubiera querido, pudo venir estremeciendo al cielo, agitando la tierra y lanzando rayos. Pero no vino así porque no quería perdernos, sino salvarnos, y quería también desde el primer momento de su vida abatir la soberbia humana. Por esto, no solamente se hace hombre, sino hombre pobre, y eligió una Madre pobre, que carecía incluso de cuna en donde poder reclinar al recién nacido. Y continúa: 'Y recostóle en un pesebre'"».

El final de la cita de san Juan Crisóstomo le sirve para pasar al cuarto tema de los versículos del evangelio comentados. Lo hace con este pasaje de san Beda, que continúa los anteriores citados.

>«*Beda:* "Y se ve en la estrechez de un pesebre duro Aquel a quien el cielo sirve de asiento, para poder ofrecernos las alegrías del reino de los cielos. Aquel —que es el pan de los ángeles— está recostado en un pesebre para poder fortificarnos como animales santos con el trigo de su carne"».

Termina el comentario a este cuarto detalle informativo sobre el nacimiento de Cristo con un profundo texto (*Explanatio in Lucae Evangelium)* de san Cirilo de Alejandría (370-373-444), doctor de la Iglesia (León XIII, 1882):

>«*Cyrillus:* "Encontró al hombre embrutecido en su alma y por esto fue colocado en un pesebre como alimento para que, transformando la vida bestial, podamos ser llevados a una vida conforme con la dignidad humana tomando, no el heno, sino el pan celestial que es el cuerpo de vida"».

Por último, santo Tomás trata el quinto tema, relacionado con el anterior, con el que concluyen los dos versículos, acudiendo a san Beda, a su obra sobre este evangelio *(In Lucas Evangelistam expositio):*

>«*Beda:* "El que se sienta a la derecha del Padre se halla en lugar pobre y desabrigado, para prepararnos muchas mansiones en la casa de su Padre (Jn 14). De aquí prosigue: "Porque no hubo lugar para ellos en el mesón". No nace en la casa de sus padres, sino en un mesón, y en el camino, porque por medio del misterio de la encarnación se hizo el camino por el cual nos lleva a la patria, en donde disfrutaremos de la verdad de la vida"».

Indica una consecuencia de esto último acudiendo a san Gregorio, a su homilía ya citada *(XL Homiliarum in Evangelia libri duo, VIII):*

>«*Gregorius:* "Para mostrar que por la humildad de que se había revestido nacía —por decirlo así— en lugar extranjero, no según el poder, sino según la naturaleza"».

Termina con una consecuencia práctica de esta anterior, pero que encuentra en san Ambrosio, en su extenso *Comentario al Evangelio de san Lucas:*

>«*Ambrosius:* "Por nosotros, pues, está en la debilidad; por él en el poder. Por nosotros en la pobreza, por él en la opulencia. No nos detengamos, pues, en lo que vemos, sino en que hemos sido redimidos. Señor, más te debo por haber sido redimido en virtud de tus injurias, que por haber sido criado entre tus obras. De nada me aprovecharía el haber nacido, si a la vez no hubiera sido redimido"»[42].

El primer volumen, *Sobre el Evangelio de san Mateo,* lo terminó santo Tomás antes de la muerte del papa Urbano IV, a quien se lo dedicó. Los otros tres volúmenes, *Sobre el Evangelio de san Marcos, Sobre el Evangelio de san Lucas* y *Sobre el Evangelio de san Juan,* que preparaba al mismo tiempo, los concluyó en Roma y ya se los dedicó al dominico Annibaldo de Annibaldi, su antiguo discípulo, que había sido nombrado cardenal.

En las cuatro obras el Aquinate demuestra unos extraordinarios conocimientos de la patrística griega. Algunos autores que cita eran desconocidos. Tocco cuenta que santo Tomás para prepararla:

>«Iba leyendo manuscritos en distintos monasterios y se tiene por cierto que la mayor parte de ellos se los aprendía de memoria, de tal manera que después los podía reproducir como si los tuviera delante de los ojos»[43].

En la dedicatoria general de toda la obra, santo Tomás indica su metodología que, por una parte —a diferencia de la mayoría de autores de su época, con la excepción de san Alberto— consiste en acudir directamente a las fuentes en lugar de a las glosas o selecciones de textos.

>«He compilado con gran diligencia de los diversos libros de los doctores, seguida de dicho Evangelio, añadiendo bien poco, y, cuando más, de

[42] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Glossa continua (Catena Aurea) super quatuor Evangelia (Super Matthaeum, Super Marcum, Super Lucam, Super Ioannem). Expositio in Lucam,* c.2. lect. 2. Cf. *Exposición de los cuatro evangelios por el Angélico Doctor santo Tomás de Aquino. La cadena de oro,* ed. bilingüe, trad. R. de Ezenarro, 8 vols. (Imprenta de la viuda e hijo de D. E. Aguado, Madrid 1886-1889).

[43] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c.

los comentarios, a lo dicho por autores inciertos; lo que he apuntado al frente con el título de *Glosa,* para que pueda distinguirse de lo dicho por esos autores».

Quedan, por ello, citados siempre los textos seleccionados —autor y obra—. Advierte respecto a los mismos:

> «He tenido también gran cuidado en las sentencias de los doctores latinos, de citar el nombre de cada autor y los libros de donde se ha tomado el testimonio, fuera de que no era necesario determinar particularmente los libros y la exposición sobre los lugares que se exponían; como si alguna vez se encuentra el nombre de san Jerónimo (sin hacer mención del libro) se da a entender que esto lo dice el autor exponiendo a san Mateo; y así de los demás autores, excepción hecha de las sentencias que se toman del comentario del Crisóstomo sobre san Mateo, donde ha sido preciso intitular "sobre san Mateo", para así distinguirlas de otras sentencias que se toman del homiliario del mismo santo»[44].

Por otra parte, utiliza un original método hermenéutico. Sus líneas generales las expone a continuación al indicar que:

> «Al aducir además los testimonios de los santos (los Padres), ha sido por lo común preciso cercenar algo para evitar la prolijidad o aclarar más el sentido, y también invertir el orden del texto según convenía a la exposición. A veces me he atenido al sentido, prescindiendo de la letra, principalmente en las homilías del Crisóstomo, en las que la traducción es defectuosa. Ha sido también mi ánimo en esta obra, no sólo perseguir el sentido literal, sino fijar el místico, destruir a veces los errores y demostrar la verdad católica, lo cual me ha parecido necesario, ya que en el Evangelio se nos da sobre todo la forma de la fe católica y la regla de toda la vida cristiana»[45].

c) *Las discrepancias con la Iglesia griega*

Mientras santo Tomás terminaba la *Suma contra los gentiles* y preparaba la *Cadena dorada,* el papa Urbano IV también le pidió que examinara el librito *Sobre la fe en la santísima Trinidad.* Parece ser que el autor de este libelo era Nicolás de Durazzo, obispo de Crotona, de origen griego, pero de educación latina. Era una recopilación de textos griegos de distintos Padres de la Iglesia de Oriente con el intento de mostrar que coincidían con los de la de Occidente.

Esta obra respondía a la preocupación del Papa por recuperar la unión con la Iglesia ortodoxa. La separación se había iniciado con Focio (801-897), Patriarca de Constantinopla, que estuvo separado temporalmente de Roma. Acusaba al papado de alterar el credo y de considerar a un nivel inferior al patriarca de Constantinopla.

Se consumó la separación dos siglos más tarde con otro Patriarca de Constantinopla, Miguel Cerulario. Durante su mandato (1043-1058), en

[44] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Exposición de los cuatro evangelios...,* o.c., 13.
[45] Ibíd., 13-14.

1054, tuvo lugar definitivamente el cisma. El legado pontificio, cardenal Humberto da Silva, había sido enviado para solucionar el problema suscitado por el cierre de las iglesias latinas de Constantinopla bajo el pretexto de celebrar la Eucaristía con pan ázimo o sin fermentar —según el uso latino— y que era considerado una «herejía judaica». Sin embargo, terminó por pronunciar el veredicto de excomunión. El 16 de julio de 1054, en la hora tercia, depositó en el altar de Santa Sofía el decreto de excomunión contra Miguel Cerulario.

La ruptura ya fue definitiva porque a su vez Cerulario excomulgó a los legados. A lo largo del tiempo esta Iglesia separada, llamada «Iglesia ortodoxa», se fue también escindiendo en Iglesias autónomas —los antiguos y primitivos patriarcados de Constantinopla, Alejandría, Antioquia y Jerusalén; y después los de Rusia, Georgia, Serbia, Rumanía y Bulgaria[46]— aunque todas conservando la unidad doctrinal y de culto.

Sus diferencias con la Iglesia católica son, principalmente, respecto a: la doctrina del primado pontificio, que los ortodoxos sólo reconocen un primado de honor, pero no de jurisdicción; cuestiones disciplinarias de los sacramentos, como la ya indicada de la invalidez del pan ázimo; los novísimos o postrimerías, ya que se discute la existencia y naturaleza del purgatorio; y sobre todo, la cuestión trinitaria del «filioque».

Esta última cuestión teológica, según los historiadores, es una de las razones que más influyeron en la separación. Los ortodoxos, desde Focio, discutían la explicación católica de la doctrina de la procesión del Espíritu Santo y la anexión que hacían de la palabra «filioque» en el Credo, o Símbolo niceno-constantinopolitano, que en su redacción original no la contenía. En definitiva, no admitían la procesión, «procedencia» u «origen» de la tercera persona de la Santísima Trinidad, del Padre y del Hijo conjuntamente como de un solo principio. En su lugar, afirmaban que el Espíritu Santo sólo procedía del Padre.

Después de novecientos años, el 7 de diciembre de 1965, día que se clausuró el concilio Vaticano II, se levantaron las excomuniones. En el breve apostólico *Caminad en el amor,* dijo Pablo VI:

> «Meditamos en los luctuosos acontecimientos que, tras no pocas disensiones, en el año 1054 dieron origen a una grave situación entre la Iglesia romana y la de Constantinopla. No sin razón, nuestro predecesor san Gregorio VII escribió posteriormente: "Si antes mucho había conseguido la concordia, mucho también dañó después lo que hizo aminorar la caridad por ambas partes" *(Ep. ad Michael Constantinop. imp. Reg,* I 18, ed. Caspar, p.30)».

Después de citar al gran papa medieval Gregorio VII (1073-1085), que hizo gestiones para recuperar la unidad, añadió el Pontífice:

> «Se llegó hasta el punto de que los legados pontificios pronunciaran la sentencia de excomunión contra Miguel Cerulario, patriarca de Constantinopla, y contra dos eclesiásticos, decidiendo éste y su sínodo de igual forma contra

[46] Después aparecieron otras iglesias no patriarcales sino arzobispales o metropolitanas (chipriota, griega, polaca, albanesa, checa, eslovaca y americana).

aquéllos. Pero ahora, habiendo cambiado las circunstancias y también los corazones, experimentamos un gran gozo, porque nuestro venerable hermano Atenágoras I, Patriarca de Constantinopla, y su sínodo participan de nuestro deseo de unirnos mutuamente en caridad, "ese vínculo dulce y saludable de los corazones" (cf. SAN AGUSTÍN, *Serm.,* 350, 3)».

Por primera vez en la historia de la separación, Pablo VI declaraba:

> «Deseando dar un paso más en el camino del amor fraterno, por el que lleguemos a la perfecta unidad, y destruir cuanto a ello se oponga y obstaculice, afirmamos ante los obispos reunidos en el concilio Vaticano II, que lamentamos los hechos y palabras dichas y realizadas en aquel tiempo, que no pueden aprobarse».

En segundo lugar, y como gesto simbólico, se cancelaron las dos excomuniones para preparar el camino de la recuperación de la unión. Dijo el Papa:

> «Además, queremos borrar del recuerdo de la Iglesia aquella sentencia de excomunión, y, enterrada y anulada, relegarla al olvido. Y nos llenamos de gozo porque en este mismo día, en que nosotros aquí, en Roma, llevamos a cabo este gesto de caridad, se hace otro tanto en Constantinopla, llamada la nueva Roma, hoy día en que la Iglesia oriental y la occidental honran la memoria de san Ambrosio como obispo y doctor común. Dios clementísimo, autor de la paz, colme este buen mutuo deseo de buena voluntad y conceda que este público testimonio de fraternidad cristiana aproveche para su gloria y sea de utilidad para las almas»[47].

El papa Urbano IV estaba interesado en conseguir esta unión de las iglesias de Occidente y Oriente. Al principio de su pontificado había iniciado ya las negociaciones con el emperador Miguel VIII (1260-282), que culminaron veintitrés años más tarde, en el concilio de Lyon. Cuando se celebró ya habían fallecido el Papa y el Aquinate, sólo quedaba el emperador Miguel VIII, que mantuvo siempre sus intenciones de realizar la unión.

En la época de Urbano IV, uno de los intermediarios con Miguel VIII era Nicolás de Durazzo. Preparó su colección de textos griegos para enviarla al emperador. Hizo también una copia latina para el Papa. Increíblemente en el opúsculo hay muchos textos que no son fidedignos. Se presentan de tal modo que se acercan a la interpretación católica. Estas adulteraciones podían pasar desapercibidas a los teólogos latinos porque prácticamente todas las citas eran desconocidas para ellos. En cambio, hubieran sido claramente advertidas por los griegos.

Con el mero examen del libro, santo Tomás no podía descubrir las modificaciones de los mismos, pero con gran clarividencia notó su equivocidad. En el opúsculo que preparó, titulado *Contra los errores de los griegos (Contra errores gaecorum),* dedica la primera parte —que consta de treinta y dos capítulos— a presentar el sentido exacto de los textos,

[47] PABLO VI, Carta. ap. *Ambulate in dilectione* (7-10-1965): *AAS* 58 (1966) 40-41.

cuyo defecto no atribuye a los autores griegos sino a la copia de la cita o a la traducción. Sin embargo, sin contradecir los textos.

Después de un breve proemio, comienza la primera parte indicando su hermeneútica —que revela un gran sentido de la crítica histórica— del siguiente modo:

> «El que haya en los escritos de los Santos Padres griegos cosas que a los modernos parecen dudosas proviene de dos causas. La primera es el hecho de que la aparición de errores en materia de fe ha provocado que los santos doctores de la Iglesia prestaran un mayor cuidado en la exposición de la doctrina para evitar precisamente estos errores. Así se explica, que antes de la aparición de la herejía de Arrio, los santos doctores no se expresen tan claramente sobre la unidad de la esencia divina, tal como hicieron los doctores siguientes. Algo parecido puede decirse de otros errores, puesto que esto ocurre no sólo en varios doctores, sino también claramente en el insigne san Agustín. En sus escritos publicados después de la herejía pelagiana se expresa sobre el poder del libre albedrío con un mayor cuidado que en los libros editados antes de la aparición de esta herejía. En estos últimos defendía el libre albedrío contra los maniqueos y presenta pruebas que más tarde los pelagianos, que niegan la gracia divina, aprovecharon para justificar su herejía. Y, por ello, no es extraño que los modernos, después de la aparición de tantas herejías, en lo referente a la fe, se expresen con mayor cautela para evitarlas. Por consiguiente, no se deben despreciar ni rechazar los pasajes en que los antiguos doctores no se expresaron con tanta precisión como los modernos, ni tampoco constreñir sus palabras, sino explicarlas reverentemente».

Con respecto a estas dificultades que se advierten en la patrística, añade otra observación de gran importancia:

> «La segunda causa está en que muchas cosas, que en la lengua griega suenan bien, no son igualmente admisibles en la frase latina, porque latinos y griegos confiesan la misma fe pero con distintas palabras. Así, entre los griegos recta y católicamente se dice que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres hipóstasis, mientras que a los latinos les suena rectamente que se les llame tres sustancias, a pesar de que para los griegos la palabra hipóstasis sea, según su vocabulario, lo mismo que la palabra sustancia de los latinos. Sin embargo, la mayoría de las veces estos últimos utilizan el término sustancia en el sentido de esencia [como esencia sustancial], que nosotros, como los griegos, confesamos en Dios única. Por ello, así como los griegos dicen tres hipóstasis, nosotros decimos tres personas [sustancias completas o esencias sustanciales con su ser propio], como enseña san Agustín en el libro VII de *La Trinidad* (c.4). Algo parecido ocurre, sin duda, en otros muchos casos»[48].

En la segunda parte de la obra, de treinta y ocho capítulos, santo Tomás examina las cuatro grandes cuestiones en que había desacuerdo: la procesión del Espíritu Santo, el primado del Papa, la utilización del pan ázimo y la existencia del purgatorio, que como otros aspectos de las postrimerías o novísimos (muerte, juicio, infierno y gloria) siempre han sido discutidos entre los mismos ortodoxos. A la primera le da

[48] *Cont. errores graec.* I pról., en *Opúsculos* V 640.

mayor importancia y le dedica treinta y un capítulos. A las otras tres, los siete últimos.

Los argumentos sobre que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo *(qui ex Patre filioque procedit),* tal como se encuentran sintetizados en la *Suma teológica,* parten de la razón o la filosofía. La vida espiritual de Dios, como la del hombre, implica entendimiento y amor. Las acciones u operaciones divinas, como en el espíritu humano, producen efectos inmanentes, que permanecen dentro de su causa, y que permiten, como en todo espíritu, la comunicación o relación personal.

A las facultades se les puede denominar procesiones en el sentido de «orígenes» o «procedencias». En Dios, estos efectos de la vida espiritual se denominan procesiones, pero en un sentido analógico, no implicando movimiento, ni sucesión temporal, ni imperfección, ni una estructura acto potencial, como en las facultades humanas.

En Dios, hay estas dos procesiones inmanentes divinas, la del verbo y la del amor, tal como se infiere de los Símbolos de la fe y de los concilios.

> «En lo divino hay dos procesiones: la del verbo y otra. Para explicarlo hay que considerar que en Dios no hay procesión más que por razón de las operaciones que no tienden a algo extrínseco, sino que permanecen en el mismo agente. De este modo, en la naturaleza intelectual esta clase de acciones son las del entendimiento y la de la voluntad. Por la acción de la inteligencia se produce el verbo, y por la operación de la voluntad hay también en nosotros otra procesión, que es la procesión del amor, por la cual lo amado está en el que ama, como por la concepción del verbo la cosa dicha o entendimiento está en el que entiende. Por eso, además de la procesión del verbo, se admite en lo divino otra procesión, que es la procesión del amor»[49].

Siempre ha sido enseñado por la Iglesia —y ha condenado las posiciones contrarias—, que la primera procesión es una verdadera generación, que establece, por tanto, dos relaciones, la de paternidad y la de filiación. La segunda, la procesión de amor, es de procedencia como espíritu, fundando las relaciones de espiración activa y espiración pasiva.

> «La procesión que se produce por la razón de entendimiento es por la razón de semejanza, y, por consiguiente, puede tener razón de generación, porque todo el que engendra, engendra algo semejante a él. Pero la que se produce por razón de la voluntad no tiene razón de semejanza, sino más bien razón de impulso o movimiento hacia algo. Por consiguiente, lo que en Dios procede por modo de amor no procede como engendrado ni como hijo, sino más bien de "espíritu", en sentido de cierta moción o impulso vital, a la manera como alguien es movido o impulsado por el amor a ejecutar alguna cosa»[50].

Precisa santo Tomás, respecto a la procesión de generación, que el Padre y el Hijo tienen idéntica naturaleza individual y subsistente, sólo se diferencian por la relación de origen, de paternidad o de filiación.

[49] *STh.* I q.27 a.3 in c.
[50] Ibíd., a.4 in c.

> «El Hijo de Dios es engendrado de la sustancia del Padre, si bien de manera distinta que los hijos de los hombres. En estos una parte de la sustancia del que engendra pasa a ser sustancia del engendrado; pero la naturaleza divina es indivisible, y de aquí la necesidad de que el Padre, al engendrar al Hijo, no le haya transferido una parte de su naturaleza, sino que le haya comunicado la naturaleza entera, permaneciendo la distinción entre ellos solo por la relación de origen»[51].

En cuanto a la procesión de la espiración del Espíritu Santo, la Iglesia ortodoxa griega desde el siglo IX, siguiendo la doctrina de Focio, sostiene que el Espíritu Santo procede sólo del Padre. Santo Tomás justifica la enseñanza de la Iglesia católica, que considera la tradicional de ambas iglesias, con un argumento filosófico:

> «El Hijo procede por vía de entendimiento como verbo, y el Espíritu Santo por vía de voluntad como amor. Pero el amor es necesario que proceda del verbo, pues no amamos cosa alguna sino en cuanto la hemos concebido en la mente. Por tanto, esto mismo prueba que el Espíritu Santo procede del Hijo»[52].

El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo *(Filioque).* Sin embargo, precisa, no como dos principios sino como uno solo porque:

> «El Padre y el Hijo son uno en todo lo que no interviene para distinguirlos la oposición relativa. Si, pues, en cuanto a ser principio del Espíritu Santo no se oponen relativamente, síguese que el Padre y el Hijo son un sólo principio del Espíritu Santo»[53].

Precisa también santo Tomás que esta procesión del amor es similar a la primera procesión del entendimiento.

> «La razón es porque, así como de que uno entiende alguna cosa proviene en el que entiende cierta concepción intelectual de lo entendido, que se llama verbo, así también de que uno ame alguna cosa proviene en el afecto de amante cierta, por decirlo así, impresión de la cosa amada, por la cual se dice que lo amado está en el que ama, como lo entendido está en el que entiende, de tal manera que cuando alguien se entiende o ama a sí mismo, está en sí mismo no sólo por la identidad de su ser, sino también como lo conocido en el que conoce y lo amado en el que ama»[54].

El Padre se entiende a sí mismo y entiende todo lo demás en su Verbo. De manera parecida el Padre y el Hijo se aman a sí mismos y a todo lo demás en el Espíritu Santo.

> «Amar no es otra cosa que "espirar el amor", como "decir" es producir el verbo, y "florecer" es producir flores, así también decimos del Padre que se dice a sí y a las criaturas por el Verbo, y del Padre y del Hijo se aman y nos aman por el Espíritu Santo o amor que procede»[55].

[51] Ibíd., q.41 a.3 in c.
[52] Ibíd., q.36 a.2 in c.
[53] Ibíd., a.4 in c.
[54] Ibíd., q.37 a.1 in c.
[55] Ibíd., a.2 in c.

Al final de la *Suma contra los gentiles,* se encuentran repetidos los argumentos sobre las otras tres cuestiones discutidas. Así, por ejemplo, sobre la consagración eucarística del pan ázimo o pan sin fermentar por la levadura, explica santo Tomás que:

> «Este sacramento no puede hacerse sino con verdadero pan y verdadero vino; de modo que, si tuvieren tanta mezcla de materia extraña que desapareciera su propia especie, tampoco podría hacerse. Si, pues, juntamente con el pan y el vino hubiera otras cosas que no pertenecen a su esencia, es evidente que separándolas podría hacerse este sacramento. Luego como el ser fermentado o ázimo no atañe a la esencia de pan, pues ésta se salva en ambos, con los dos puede hacerse este sacramento. Y por esto las diversas iglesias sírvense de uno o de otro, pues ambos valen para significar el sacramento».

No obstante, advierte que es preferible el primer modo, con pan sin fermentar, porque:

> «Está más conforme con la pureza del Cuerpo místico, es decir, la Iglesia, representada en este sacramento, el uso del pan ázimo, según aquello del Apóstol: "Porque nuestra Pascua, Cristo, ya ha sido inmolada. Así, pues, festejémosla con ázimos de pureza y de verdad" (1 Cor 5,7-8). Con estas palabras se elimina el error de algunos griegos, que dicen que este sacramento no puede celebrarse con pan ázimo. Y también evidentemente se rechaza con la autoridad del Evangelio, pues se dice que el Señor, en el primer día de los ázimos, comió la pascua con sus discípulos, y entonces instituyó este sacramento. Y como no fuese lícito según la ley que en el primer día de los ázimos hubiera en las casas de los judíos pan fermentado, como se declara en el Éxodo, y el Señor, mientras estuvo en el mundo, cumplió la ley, es manifiesto que convirtió el pan ázimo en su cuerpo y lo dio a sus discípulos para que lo comieran. Luego sería necio condenar la práctica de la Iglesia latina, que el Señor observó en la misma institución de este sacramento»[56].

d) *Poeta de la Eucaristía*

En 1264, Urbano IV, que iba conociendo más a santo Tomás, le encargó la liturgia del *Corpus Christi.* El Papa, por medio de la bula *Transiturus,* de 11 de agosto de aquel mismo año, estableció la fiesta del santísimo «Cuerpo de Cristo» para toda la Iglesia, fijándola para el jueves después de la octava de Pentecostés. Además, otorgó muchas indulgencias a la asistencia de la misa del *Corpus* y al oficio o liturgia de las horas correspondiente.

Con las llamadas «indulgencias», tan atacadas violentamente por Lutero, se quita el castigo o mal de pena temporal por los pecados cometidos, cuya culpa ha sido perdonada y también ha sido ya borrada la pena eterna. Santo Tomás apoya la validez de esta práctica de la remisión de la deuda o restitución por los pecados cometidos en la sobreabundancia de las satisfacciones de Cristo, de la Virgen y de los santos para

[56] *Cont. gentes,* IV 69, en SCG II 914-915.

saldar las deudas de los pecados, y en el dogma de la comunión de los santos. Se lee en la *Suma teológica:*

> «Hay muchos que sufrieron pacientemente tribulaciones injustas por medio de las cuales hubieran expiado gran número de penas si se hubieran hecho acreedoras de ellas; y es tanta la abundancia de estos méritos, que supera a la pena que deben todos los que actualmente viven. Sobre todo, los méritos de Cristo, que, si bien obra principalmente por medio de los sacramentos, sin embargo, no agota sus posibilidades en ellos; antes bien por ser infinitos, exceden la virtualidad de los mismos sacramentos. Ahora bien, una persona puede satisfacer por otra. Los santos, en quienes existió sobreabundancia de obras satisfactorias, no las aplicaron expresamente por este o aquel sujeto que necesitaba el perdón (de lo contrario, habrían obtenido la condonación sin necesidad de indulgencias), sino que las realizaron en general y por toda la Iglesia [...] en estos casos, los referidos méritos son comunes a toda la Iglesia».

La administración de las indulgencias, que pueden ser parciales o plenarias y se pueden lucrar para sí o para los difuntos —como sufragio para los que están en el purgatorio—, corresponde a la autoridad eclesiástica por el siguiente motivo:

> «Aquellos bienes que son comunes a toda una multitud se distribuyen a cada uno de los miembros de la comunidad según el parecer de quien la rige. Por consiguiente, así como uno obtendría la remisión de una pena si otro satisficiese por él, así también obtendrá si quien tiene potestad para ello le aplica la satisfacción de otro»[57].

La devoción a la Eucaristía había surgido como consecuencia de la reacción contra la herejía de Berengario de Tours (1000-1088). Director de la escuela de san Martín de Tours, aplicando la lógica al dogma, Berengario había llegado precipitada y erróneamente a la conclusión de que la afirmación de la presencia real de Cristo en la Eucaristía debía entenderse como un símbolo. Más tarde continuaron esta herejía los cátaros.

En 1246, en la ciudad belga de Lieja, su obispo Roberto de Thorote decretó que se celebrase una fiesta en honor del «Cuerpo de Cristo» en su obispado, el jueves posterior a la festividad de la Santísima Trinidad. Se celebró por primera vez en una diócesis en 1247, en la Iglesia de San Martín de Lieja. Los textos litúrgicos los había preparado el clérigo Juan de Mont Cornillón.

La institución de una solemnidad en honor del «Cuerpo de Cristo» en la diócesis de Lieja era la culminación de todo un movimiento eucarístico, que iba originando varias costumbres sobre este sacramento como, por ejemplo: la reserva habitual del santísimo sacramento en el sagrario; el uso de las campanillas en la elevación de la misa; la contemplación de la Eucaristía, mostrada en un ostensorio; y la exposición y bendición con el santísimo sacramento. El origen de la institución de

[57] *STh. Supl.* q.25 a.1 in c.

la nueva festividad estaba en la intensa actividad para promoverla de santa Juliana de Mont Cornillón.

Santa Juliana (1192-1258) había nacido en Retines, pueblo cercano a Lieja. A los cinco años quedó huérfana. Ella y su hermana fueron recogidas por las monjas agustinas de Mont Cornillon, que se dedicaban al cuidado de enfermos y leprosos. A los seis años tuvo una visión, que entonces no comprendió. Vio una luna muy luminosa, pero atravesada de una mancha oscura, que parecía partirla en dos.

Cuando creció, pidió su admisión en la comunidad que la había acogido. Hay que destacar que tenía una gran devoción por la sagrada Eucaristía. Un día, en el oratorio, una voz celestial le explicó que la luna representaba la Iglesia militante, y la mancha, la falta de una fiesta especial al santísimo sacramento. Sin embargo, no lo comunicó a nadie.

Por esta época, una joven llamada Eva le consulta su resolución de vivir recluida en una dependencia de la Iglesia de San Martín de Lieja. Juliana la anima y le promete visitarla. En 1222 muere la priora Sapiencia, la religiosa que había cuidado a las dos hermanas, educado e instruido en la vida religiosa y guiado en la devoción eucarística. Sor Juliana fue nombrada para sucederla. La reclusa Eva le contó entonces que tuvo una visión idéntica a la suya.

Santa Juliana comunicó estas apariciones a Juan de Lausana, canónigo de San Martín, que a su vez se lo contó a Santiago Pantaleón, arcediano, que después sería el papa Urbano IV. Consultaron la posibilidad de una fiesta especial en honor del «Cuerpo de Cristo» a eminentes teólogos, como a Guy de Laon, obispo de Cambrai, y al provincial de los dominicos en Francia, Hugo de San Caro. Con la aprobación de todos, la religiosa encargó la liturgia a un joven clérigo, Juan de Mont Cornillón, y al año siguiente, en 1233, se celebra por primera vez el *Corpus Christi.*

En el monasterio de Juliana se levantó una oposición hacia ella que hizo que, junto con otras hermanas, tuvieran que refugiarse en la residencia de su amiga Eva. Sin embargo, esta persecución aumentó su prestigio y favoreció el establecimiento de la fiesta. El obispo de Lieja decretó su institución en su diócesis, como se ha dicho, en 1247.

Cuatro años después, en 1251, el cardenal Hugo de san Víctor, nombrado legado del papa Inocencio V, la impone en todo el territorio de Alemania y Polonia. Con cuatro hermanas, que le eran fieles, Juliana se refugió en casa de las monjas cistercienses en Fosses Namur. Allí enfermó y murió el 5 de abril de 1258. Fue enterrada en Villiers.

Este proceso de avance de la festividad terminó con el llamado «milagro de Bolsena». El sacerdote Pedro de Praga, por asaltarle dudas sobre el misterio de la transustanciación de la Eucaristía, hizo una peregrinación a Roma, en 1264, para obtener la gracia de vencerlas. A su regreso celebró misa en Bolsena, ciudad cercana a Orvieto, en la cripta de Santa Cristina. Al partir la hostia durante la misa, empezó a brotar sangre que llenó el corporal, el paño donde se apoya el cáliz y la patena. La noticia del milagro se difundió rápidamente.

Urbano IV, después de examinar el corporal que había sido llevado en procesión el 19 junio de 1264, desde Bolsena a Orvieto, instituyó la solemnidad del «Cuerpo de Cristo». Todavía hoy se conserva el corporal manchado de sangre en la catedral de Orvieto. El Papa envió una bula a la reclusa Eva felicitándola por el establecimiento de la fiesta para toda la cristiandad, tal como habían deseado ella y santa Juliana, cuya muerte seis años antes, no le permitió ver aquello por lo que luchó durante toda su vida.

La muerte, poco después, del Papa, el día 2 de octubre de aquel mismo año, fue un obstáculo a la difusión de la nueva fiesta. En el concilio de Viena (1311-1312), con el primer papa de Aviñón, Clemente V, se ordenó una vez más su adopción universal. El Papa siguiente, Juan XXII, en 1317, promulgó una recopilación de leyes y, ya definitivamente, de este modo se extendió la fiesta a toda la Iglesia.

Al mismo tiempo que la institución de la fiesta del Corpus, se fue extendiendo la procesión con la Eucaristía. Hay testimonios sobre su celebración ya en 1279 en Colonia, y en Roma, en 1350. La Eucaristía se llevó al principio en cálices cubiertos, pero también muy pronto se utilizaron artísticas custodias. En Barcelona, que consta que ya se celebraba en 1314, se hace, desde principios del siglo XV, con la llamada «silla del rey Martín I», sobre la que va una hermosa custodia gótica, la banda del rey y tres coronas.

Según la tradición, mientras moría el último rey de la casa de Barcelona, Martín I el Humano (1356-1410), como no tenía descendencia, los cortesanos le preguntaron quién sería ahora su rey. Contemplando desde el lecho la custodia expuesta en la capilla del palacio, que se veía desde su habitación, exclamó: «Este es vuestro rey». Colocaron entonces la custodia gótica en el trono plateado, junto con los emblemas reales. A partir de aquel momento hasta nuestros días, la silla convertida en ostensario sale en la procesión del *Corpus* de la ciudad condal.

El encargo que le había hecho Urbano IV a santo Tomás de que compusiese el oficio de la fiesta del «Cuerpo de Cristo» tenía, por tanto, mucha importancia. Queda destacada en un relato sobre la composición del nuevo oficio para esta festividad. Se viene diciendo que Urbano IV se lo encomendó simultáneamente a santo Tomás y a san Buenaventura. Lo presentaron ambos a la vez y, al escuchar este último la lectura de lo escrito por el Aquinate, rompió su manuscrito porque vio que era insuperable.

No hay ninguna prueba de esta historia, en la que, además, se hace notar la humildad del franciscano. Sin embargo, lo que se desprende de la misma es que el encargo del Papa tenía una gran trascendencia, ya que acudía a los dos grandes maestros de las dos órdenes mendicantes[58]. No obstante, parece bastante extraño que el Papa realizara esta especie de contienda entre ellos, tan distintos uno del otro.

[58] Cf. S. TERÁN, *Santo Tomás, poeta del Santísimo Sacramento* (Universidad del Norte «Santo Tomás de Aquino», San Miguel de Tucumán 1979) 30-32.

Dante, en *La divina comedia,* pone de relieve las diferencias entre san Francisco y santo Domingo, a los que considera enviados a la Iglesia para que ésta se dirigiera por el camino adecuado hacia Cristo, su esposo. Pueden también considerarse como las que había entre san Buenaventura y santo Tomás, porque, escribe el poeta florentino tomista:

> «La Providencia, que gobierna el mundo // con aquel consejo ante el cual toda mente // creada es vencida antes de poder llegar al fondo, // a fin de que caminase hacia su Amado // la esposa de Aquel que con altas voces // se desposó con ella derramando su bendita sangre // y se sintiese más segura y más fiel, // envío en su socorro dos príncipes //que en una y otra cosa le sirvieron de guía. // El uno estuvo lleno de ardor seráfico; // el otro por su sabiduría, fue en la tierra // un resplandor de la luz de los querubines»[59].

En una de las primeras fuentes biográficas se explica que el papa Urbano IV encargó *La glosa continua sobre los cuatro evangelios,* a santo Tomás y a san Buenaventura, dos evangelistas a cada uno. Dada la magnitud de la obra, era lógico repartirla entre dos autores, que además podían preparar su parte asignada de modo independiente. Sin embargo, san Buenaventura se excusó porque había sido elegido ministro general de la Orden en unos momentos que tenía que enderezarla, ya que sufría las influencias del joaquinismo. Le suplió santo Tomás, que tuvo que hacerse cargo de toda la obra[60].

La proximidad en el tiempo de los dos encargos del papa Urbano IV a santo Tomás pudo hacer que pasara el hecho de esta renuncia de san Buenaventura para preparar la *Glosa,* ocurrido a finales de 1262, o a principios de 1263, al del encargo del oficio del Corpus que lo dio sólo al Aquinate y que debió hacerlo el Papa casi simultáneamente. Poco a poco el tema de este hecho —una misma petición a dos grandes maestros y que sólo lo cumpliera uno, por renuncia del otro— se fue adaptando al primero, la composición del oficio de la fiesta del «Cuerpo de Cristo», hasta llegar a la versión legendaria que ha perdurado hasta nuestros días[61].

En el oficio preparado por el Aquinate *(Officium Smi. Corporis Christi),* se encuentran los conocidos himnos eucarísticos *Pange lingua, Sacris solemniis, Verbum supernum, Lauda Sion* y *Adoro te devote.* Se ha dicho que también fue el autor de sus melodías. No sería extraño porque santo Tomás habría adquirido competencia musical durante su niñez en la *Schola Cantorum* del monasterio de Montecassino[62].

El himno de las vísperas, *Pange lingua,* está constituido por seis estrofas de seis versos cada una. Los versos siguen el metro latino trocaico (sílaba larga y otra breve), que tiene siete pies y se alternan con dos rimas en consonante. Esta combinación, que fue una innovación del Aquinate, produce un especial efecto sonoro.

[59] DANTE ALIGHIERI, *La divina comedia: El Paraíso,* XI 28-39, en ÍD., *Obras completas* (BAC, Madrid [5]1994) 416-417.
[60] Cf. TOLOMEO DE LUCCA, *Historia ecclesiastica nova,* lib. XXII c.24, en A. FERRUA, OP, (ed.), *S. Thomae Aquinatis fontes praecipuae* (Edizioni Domenicane, Alba 1968) 358.
[61] Cf. S. TERÁN, *Santo Tomás, poeta del Santísimo Sacramento,* o.c., 32.
[62] Cf. ibíd., 204s.

Además de rezarse en las vísperas de la festividad del Corpus, se canta en la procesión. También se hace el Jueves Santo, día de la celebración de la institución de la Eucaristía, cuando el celebrante en procesión conduce el copón al altar del «monumento». Igualmente, las conocidas estrofas finales, «Tantum ergo sacramentum» y «Genitore genitoque», se cantan, durante todo el año litúrgico, al final de las exposiciones y bendiciones con el santísimo sacramento. Una excelente transcripción española es la siguiente[63]:

> «1. Celebra, lengua mía, el misterio // de este cuerpo glorioso, // de esta preciosa sangre // que por rescatar al mundo // Jesús, fruto de generoso vientre, // rey de los pueblos, derramó.
> 2. Dado a nos, por nos nacido // de una Virgen intacta, // en el mundo en que vivió // lanzó simientes del Verbo; // cumplió el tiempo de su viaje // según orden admirable.
> 3. En la noche de la cena última // sentado con sus hermanos, // en plena ley observada // de legales alimentos, // él mismo, por propias manos, // de los doce se hace vianda.
> 4. El Verbo encarnado, por su verbo // vuelve carne el pan verdadero; // el vino conviértese en sangre de Cristo, // y si desfallecen los sentidos, para dar fuerza al corazón sincero // suficiente es la sola fe.
> 5. Veneremos, pues, postrados, // un sacramento tan grande. // Qué los símbolos antiguos // cedan ante el nuevo rito; // y la fe preste su ayuda // a los débiles sentidos.
> 6. Al Padre y al Hijo // alabanza en la alegría // y toda bendición. // a aquel que de ambos procede // demos igual alabanza. // Amen»[64].

El himno de los maitines, que se canta ya antes del amanecer de la fiesta del Corpus, *Sacris solemniis,* consta de siete estrofas de cuatro versos. Riman en consonante los tres primeros de cada una de ellas, que están construidos por pies dáctilos (una sílaba larga y dos breves) y el último más breve por espondeos (dos sílabas largas). La siguiente versión se adapta muy bien al texto latino:

> «1. Acuérdese nuestro júbilo a las sacras solemnidades; // resuenen las aclamaciones desde lo más hondo del corazón. // Que las vencidas cosas retrocedan y todo sea nuevo; // los corazones, las voces, las obras.
> 2. Es este memorial de la última cena nocturna, // en la cual, esto creemos, Cristo dio a sus hermanos // el cordero y el ácimo, según las leyes // de antiguo intimadas a nuestros padres

[63] La versión española de este texto, así como todos los siguientes dedicados a la Eucaristía, son de la obra santo *Tomás de Aquino. Oraciones eucarísticas* (Editorial Tradición, México 1989).
[64] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Officium de festo Corporis Christi: «Ad primas Vesperas. Hymnus»:* «1. Pange, lingua, gloriosi // Corporis mysterium, // sanquinisque pretiosi // quem in mundi pretium // fructus ventris generosi // Rex effudit gentium. 2. Nobis datus, nobis datus // ex intacta Virgine // et in mundo conversatus // sparso Verbi semine, // sui moras incolatus // miro clausit ordine. 3. In supremae nocte coenae // recumbens cun frstribus. // Observata lege plena // cibis in legalibus, // cibum turbae duodenae // se dat suis manibus. 4. Verbum caro panem verum // verbo carnem efficit, // fitque sanguis Christi merum, // et, si sensus deficit, // ad firmandum cor sincerum // sola fides sufficit. 5. Tantum ergo sacramentum // veneremur cernui, // et antiquum documentum // novo cedat ritui; // praestet fides supplementum // sensuum defectui. 6. Genitori Genitoque // laus et iubilatio // salus, honor, virtus quoque // sit et benedictio; // procedenti ab utroque // compar sit laudatio. Amen».

3. Después del cordero simbólico, el festín terminado, // lo confesamos, fue el cuerpo mismo del Maestro // que con sus manos él dio a sus discípulos // entero a todos y a cada uno.

4. A ellos, débiles, da su Cuerpo como vianda, // a ellos, tristes, su sangre que embriaga, // diciendo: recibid la copa que os entrego, // de esta copa bebed todos vosotros.

5. Así él establece el sacrificio // al cual da como oficiantes // los solos sacerdotes. A ellos // toca tomarlo y distribuirlo a los otros.

6. El pan de los ángeles se hace pan de los hombres. // El pan celestial culmina todas las figuras. // ¡Cosa admirable! De su Señor se alimenta // el humilde y pobre servidor.

7. Tú, deidad trina y una, oye esta súplica nuestra.// Visítanos mientras te honramos; // por tus caminos condúcenos a donde tendemos, // a la Luz en que moras. Amén»[65].

El himno de los laudes, *Verbum supernum,* se compone de seis estrofas de cuatro versos, que riman alternadamente, menos la cuarta estrofa, que riman todos. Los pies son yámbicos (una sílaba breve y otra larga). Las dos última estrofas, separadas de las demás, se suelen utilizar al comienzo de las bendiciones solemnes. El texto español es el siguiente:

«1. De los cielos el Verbo desciende // sin dejar la diestra del Padre; // salido a cumplir su obra, // viene a nos, en la noche tiempo.

2. Cerca ya de ser entregado // a la muerte, por su discípulo, // el primero, a todo discípulo, // se da, como alimento de vida.

3. A ellos, bajo doble apariencia // entrega su carne, su sangre // para alimentar todo el hombre // en esa su doble sustancia.

4. Naciendo, se hace nuestro compañero, // comensal, es nuestro alimento; // muriendo, se da como precio, // reinando, como recompensa.

5. ¡Oh, Víctima de salvación, // Tú que abres la puerta del cielo! // guerras crueles nos hostigan, // danos la fuerza, sé nuestro auxilio.

6. Al Señor trino y uno // sea la eterna gloria; // que él mismo, en la patria, // nos dé vida sin término. Amen»[66].

El himno de la misa, o secuencia —«lo que sigue» al Aleluya—, *Lauda Sion,* es el más largo. Consta de veinticuatro estrofas. Las dieciocho primeras son de tres versos. Las cuatro siguientes son de cuatro y las dos últimas, de cinco. Los versos están compuestos todos según el metro trocaico. Riman todos los versos de cada estrofa en consonante, menos el último. La traducción es la que sigue:

[65] Ibíd., *«Ad matutinas. Hymnus»:* «1. Sacris solemniis iuncta sin gaudia, // et ex praecodiis sonet praeconia, // recedant vetera, nova sint omnia: // corda, voces et opera. // 2. Noctis recolitur coena novíssima, // qua Christis creditur agnum et azyma, // dedisse fratribus, iuxta legitima // priscis indulta patribus. 3. Post agnum typicum expletis epulis, // corpus dominicum datus discipulis, // sic totum omnibus, quod totum singulis, // eius fatemur manibus. // 4. Dedit fragilibus corporis ferculum, // dedit et tristibus sanguinis poculum, // dicens: Accipite quod trade vasculum, // Omnes ex eo bibite. 5. Sic sacrificium istud instituit, // cuius officium committ voluit // solis presbyteris, quibus sic congruit, // ut sumant, et dent ceteris. 6. Panis angelicus fit panis hominum; // dat panis caelicus figuris terminum. // O res mirabilis! manducat Dominum // pauper, servus et humilis. 7. Te trina, deitas, unaque poscimus, // sic nos tu visita, sicut te colimus; // per tuas semitas duc nos quo tendimus, // ad lucem quam inhabitas. Amen».

[66] Ibíd., *«In Laudibus. Hymnus»:* «1. Verbum supernum prodiens // nec Patris linquens dexteram, // ad opus suum exiens // venit ad vitae vesperam. 2. In mortem a discipulo // suis tradendus aemulis, // prius in vitae ferculo // se tradidit discipulis. 3. Quibus sub dina specie // carnem dedit et sanguinem: ut duplicis substantiae // totum cibaret hominem. 4. Se nascens dedit socium, // convescens in edulium, // se moriens in pretium, // se regnans dat in praemium. 5. O salutaris hostia, // quae caelis pandis ostium: // bella premunt hostilia, // da robur, fer auxilium. 6. Uni trinoque domino // sit sempiterna gloria, // qui vitam sine termino // nobis donet in patria. Amen».

«1. Alaba, Sión, a tu Salvador. // Alaba a tu Jefe, alaba a tu Pastor // con himnos y cánticos.

2. Osa con todo tu poder, // que él es mayor que toda alabanza // y no bastas para alabarlo.

3. Un solo tema de alabanza, // el pan vivo, el que hace vivir // nos es propenso en este día.

4. El que en sacra mesa, en la cena, // en la asamblea de los Doce // fue dado, como no dudamos.

5. Sea alabanza plena, sea sonora; // sean gozosos, sean perfectos // los loores del espíritu.

6. Pues vivimos el día solemne // que de esta mesa quiere celebrar // la institución primera.

7. En esta mesa del Rey muerto, // nueva pascua de nueva ley // da fin a la antigua fase.

8. Nuevo hecho desplaza al antiguo, // la verdad disipa la sombra // y la luz ahuyenta a la noche.

9. Lo que hizo Cristo en la cena, también nos ordenó hacer // en su memoria.

10. Instruidos en el santo precepto, consagramos el pan y el vino // como víctima de salvación.

11. A los cristianos se les intima este dogma // que el pan se transforma en carne // y el vino en sangre.

12. Aquello que no entiendes, aquello que no ves, // una ardiente fe lo asegura // fuera del orden de las cosas.

13. Bajo diversas apariencias, // signos sólo, no realidades, // cosas sublimes están veladas.

14. La carne es alimento y la sangre bebida; // más, bajo una y otra apariencia, // entero Cristo permanece.

15. Por el que le toma no es desgarrado, // no es quebrado, no es dividido; // se recibe íntegro.

16. Uno lo toma, lo toman miles: // tanto aquél, tanto éstos lo reciben, // sin que se consuma.

17. Los buenos lo toman, lo toman los malos; // más con suerte desigual: aquí de ruinas, allá de vida.

18. Muerte a los malos, es vida a los buenos: // Mira de comida igual // ¡Los efectos tan dispares!

19. Dividido el Sacramento, // no vaciles, mas recuerda // que bajo cada fragmento // cual bajo el todo se esconde.

20. No hay nunca real división; // sólo se fracciona el signo.// y así, ni estatura ni estado // del representado sufren.

21. He aquí que el pan de los ángeles // se ha vuelto vianda de viajeros, // verdadero pan de los hijos // que no ha de ser dado a los perros.

22. De antemano prefigurado // en Isaac donde se le inmola; // cual cordero pascual designado; // se da en el maná a nuestros padres.

23. Oh buen Pastor, pan verdadero, // Jesús, ten piedad de nosotros, // aliméntanos y protégenos, // alcánzanos todos tus bienes // en la tierra de los vivientes.

24. Tú que todo lo puedes y sabes, // que nos alimentas, mortales, // haznos allá los comensales, // compañeros y coherederos. Amén»[67].

El famoso himno *Adoro te devote* no pertenece al oficio del santísimo sacramento. No parece que pueda dudarse que el autor sea el Aquinate, únicamente no se conoce la fecha de su composición. Originariamente fue una oración para la elevación del cuerpo de Cristo. En aquella época, el canón lo rezaba el sacerdote en voz baja y mientras tanto los fieles recitaban oraciones similares a ésta. Se encuentra, por ello, en la obra que recoge las oraciones de santo Tomás *(Piae preces).*

El himno se compone de siete estrofas, de cuatro versos, de metro trocaico que riman el primero con el segundo y el tercero con el cuarto. La versión española es como sigue:

«1. Con devoción te adoro, oh deidad escondida, // que bajo estos símbolos vives vida secreta; // a ti mi corazón todo se somete; // y al contemplarte todo él desfallece.

2. Vista, tacto, gusto, no alcanzan; // mas el oído confirma la fe. // Creo todo lo que dijo el Hijo de Dios; // nada más verdadero que la palabra de la Verdad.

3. Sobre la cruz se escondía sólo la divinidad; // aquí también la humanidad está escondida; no obstante, creo en ambas y las confieso, // y pido lo mismo que el ladrón penitente.

4. No inspecciono tus llagas, como Tomás; // sino que te confieso como mi Dios. // Que de más en más crea en ti, // ¡Que en Ti yo espere, que te ame!

5. Oh memorial de tu muerte, Señor, // pan viviente que al hombre haces vivir, // haz que mi alma de ti viva, // concédele gustarte por siempre con dulzura.

6. Oh piadoso pelícano, Señor nuestro Jesús, // purifícame, a mí, impuro, con tu sangre, // cuya menor gota puede salvar // a todo el universo librado de sus crímenes.

[67] Ibíd., *«In Laudibus. Sequentia»:* «1. Lauda, Sion, Salvatorem // lauda ducem et pastorem // in hymnis et canticia. 2. Quantum potes, tantum laude: // quia maior omni laude, // nec laudare sufficcis. 3. Laudis thema specialis, // panes vivus et vitalis // hodie proponitur. 4. Quem in sacrae mensae coenae // turbae fratrum duodenae // datum non ambigitur. 5. Sit laus plena, sit sonora, // sit iucunda, sit decora // mentis iubilatio. 6. Dies enim solemnis agitur // en qua mensae recolitur // huius institutio. 7. In hac mensa novi Regis, // novum pascha novae legis // phase vetus terminat. 8. Vetustatem novitas, // umbram fugat veritas, // noctem lux eliminat. 9. Quod in coena Christus gessit // faciendum hoc expressit // in sui memoriam. 10. Docti sacris institutis, // panem, vinum in salutis // consecramus hostiam. 11. Dogma datur cristianis // quod in carnem transit panis // et vinum in sanguinem. 12. Quod non capis, quod non vides // animosa firmat fides // praeter rerum ordinem. 13. Sub diversis speciebus // signis tantum et non rebus, // latent res eximiae. 14. Caro cibus, snaguis potus, // manet tamen Christus totus // sub utraque specie. 15. A sumente non concisus, // non confractus, non divisus, // integer accipitur. 16. Sumit unus, sumunt mille, // quantum isti tantum ille, // nec sumptus consumitur. 17. Sumunt boni, sumunt mali, // sorte tamen inaequali // vitae vel interitus. 18. Mors est malis, vita bonis: // vide paris sumptionis // quam sit dispar exitus. 19. Fracto demum Sacramento, // ne vacilles, sed memento // tantum esse sub fragmneto // quantum toto tegitur. 20. Nulla rei fit scissura, // signi tantum fit fractura // qua nec status nec natura // signati minuitur. 21. Ecce panis angelorum // factus cibus viatorum, // vere panis filiorum // non mittendus canibus. 22. In figuris praesignatur, cum Isaac immolatur, agnus paschae deputatur, // datur manna patribus. 23. Bone Pastor, panis vere, // Jesu nostri miserere, // Tu nos pasce, nos tuere, // Tu nos pasce, nos tuere, // tu nos bona fac videre // in terra viventium. 24. Tu qui cuncta scis et vales, // qui nos pascis hic mortales, // tuos ibi commensales, // coheredes et sodales // fac sanctorum civium. Amen».

7. Jesús, a quien veo ahora velado, // haz esto por lo cual muero de sed: // que, contemplando sin velos tu rostro, // por siempre goce al mirar tu gloria. Amén»[68].

Estos cinco himnos eucarísticos de santo Tomás, que le acreditan como el «poeta de la Eucaristía»[69], han permanecido en la liturgia de la Iglesia hasta nuestros días, a pesar de que el ritual católico es algo vivo y va reformándose. Gracias a estos poemas litúrgicos santo Tomás ha llegado a todos los fieles.

Además, no sólo enseña a todo el pueblo cristiano con estos famosos himnos, sino también con otras composiciones que incluye el oficio del *Corpus*. Entre las antífonas —las oraciones que se cantan antes y después de un salmo—, la más conocida es la siguiente:

«¡Oh Banquete sagrado, en que se recibe a Cristo, en que se conmemora su Pasión, en que el alma es colmada de gracia, en que se nos da una prenda de la gloria futura!»[70].

Son también famosos los versículos: «Tú les diste un pan celestial. Que contiene todo deleite»[71]. De entre las varias oraciones, se utiliza siempre, en la bendición del santísimo, la siguiente:

«Oh Dios, que bajo un sacramento admirable nos dejaste un memorial de tu Pasión, concédenos, te lo suplicamos, venerar de tal manera de tu cuerpo y de tu sangre los sagrados misterios, que experimentemos continuamente, en nosotros, el fruto de tu redención. Tú, que siendo Dios, vives y reinas con Dios Padre, en unidad del Espíritu Santo, por todos los siglos de los siglos. Amén»[72].

En la actual «Liturgia de las horas», en la segunda lectura de las vísperas de la solemnidad del cuerpo y sangre de Cristo, se incluyen fragmentos de las cuatro primeras lecturas de las nueve que preparó

[68] Según la redacción de los manuscritos más antiguos comenzaba con el témino «oro»,en lugar del actual «adoro», que al añadir una sílaba más altera el ritmo. «1. Adoro te devote, latens Deitas, // Quae sub his figuris vere latitas; // tibi se cor meum totum subjicit, quia te contemplans totum deficit. 2. Visus, gustus, tactus in te fallitur, // sed auditu solo tuto creditur. //Credo quidquid dixit Dei Filius, // nil hoc Veritatis verbo verius. 3. In cruce latebat sola Deitas, // at hic latet simul et humanitas; // ambo tamen credens atque confitens, // peto quod petivit latro poenitens. 4. Palgas, sicut Thomas, non inntueor; // Deum tamen meum, te confiteor. // Fac me tibi semper magis crecere, // in te spem habere, te diligere. 5. O memoriale mortis Domini, // panis vivus, vitam praestans homini, // Praesta meae menti de te vivere // et te illi semper dulce sapere. 6. Pie pellicane, Jesus domine, // Meinmundum, munda tuo sanguine, // cujus una stilla salvum facere // totum mundum quit ab omni scelere. 7. Jesus quem velatum nunc aspicio // oro, fiat illud quod tam sitio: // ut te revelata cernens facie // visu sim beatus tuae gloriae. Amen».

[69] S. Terán, *Santo Tomás, poeta del Santísimo Sacramento*, o.c., 16s.

[70] Santo Tomás de Aquino, *Officium de festo Corporis Christi: «In Laudibus. Ad Magnificat. Antiph.»*: «O Sacrum convivium, in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur».

[71] Ibíd., *«Ad primas Vesperas»:* «V. Panem de coelo praestitisti eis. R. Omne delectamentum in se habentem».

[72] Ibíd., *«Ad Missam. Oratio»:* «Deus, qui nobis sub Sacramento mirabili passionis tuae memoriam reliquisti, tribue quaesemus, ita nos Corporis et sanguinis tui sacra mysteria venerari, ut redemptionis tuae fructum in nobis iugiter sentiamus. Qui vivis et regnas cum Deo Patre in unitate Spiritus sancti Deus, per omnia saecula saeculorum. Amen».

santo Tomás. La lectura comienza con el siguiente fragmento de la primera:

> «El Hijo único de Dios, queriendo hacernos partícipes de su divinidad, tomó nuestra naturaleza, a fin de que, hecho hombre, divinizase a los hombres. Además, entregó por nuestra salvación todo cuanto tomó de nosotros. Porque, por nuestra reconciliación, ofreció, sobre el altar de la cruz, su cuerpo como víctima a Dios, su Padre, y derramó su sangre como precio de nuestra libertad y como baño sagrado que nos lava, para que fuésemos liberados de una miserable esclavitud y purificados de todos nuestros pecados»[73].

Después de este texto sobre el sacrificio de la cruz, sigue otro de la siguiente lectura, que la relaciona con la institución de la Eucaristía en la última cena:

> «A fin de que guardásemos por siempre jamás en nosotros la memoria de tan gran beneficio, dejó a los fieles, bajo la apariencia de pan y de vino, su cuerpo, para que fuese nuestro alimento, y su sangre, para que fuese nuestra bebida. ¡Oh banquete precioso y admirable, banquete saludable y lleno de toda suavidad! ¿Qué puede haber, en efecto, de más precioso que este banquete en el cual no se nos ofrece, para comer, la carne de becerros o de machos cabríos, como se hacía antiguamente, bajo la ley, sino al mismo Cristo, verdadero Dios?»[74].

Afirmada la presencia real de Cristo en la Eucaristía, en el párrafo siguiente, tomado de la lectura inmediata, se indican sus efectos:

> «No hay ningún sacramento más saludable que éste, pues por él se borran los pecados, se aumentan las virtudes y se nutre el alma con la abundancia de todos los dones espirituales. Se ofrece, en la Iglesia, por los vivos y por los difuntos, para que a todos aproveche, ya que ha sido establecido para la salvación de todos»[75].

Por último, se cita un fragmento de la cuarta de las nueve lecturas del oficio, se presenta la Eucaristía como memoria del amor de Cristo y también como «memorial» de su sacrificio en la cruz, porque no sólo se recuerda, sino que también se actualiza o se hace presente. De manera que, como afirma en la *Suma teológica:* «El sacrificio que se ofrece diariamente en la Iglesia no es distinto del que ofreció el propio Cristo»[76]. El texto que se incluye de la lectura es el siguiente:

> «Nadie es capaz de expresar la suavidad de este sacramento, en el cual gustamos la suavidad espiritual en su misma fuente y celebramos la memoria del inmenso y sublime amor que Cristo mostró en su pasión. Por eso, para que la inmensidad de este amor se imprimiese más profundamente en el corazón de los fieles, en la última cena, cuando, después de celebrar la Pascua

[73] Ibíd., *«In primo Nocturno. Lectio I».*
[74] Ibíd., *«In primo Nocturno. Lectio II».*
[75] Ibíd., *«In primo Nocturno. Lectio III».*
[76] *STh.* III q.23 a.3 ad 2.

> con sus discípulos, iba a pasar de este mundo al Padre, Cristo instituyó este sacramento como el memorial perenne de su pasión, como el cumplimiento de las antiguas figuras y la más maravillosa de sus obras; y lo dejó a los suyos como singular consuelo en las tristezas de su ausencia»[77].

Igualmente, siempre se ha atribuido a santo Tomás la oración, muy popular, *Anima Christi.* Esta piadosa oración eucarística dice:

> «Alma santísima de Cristo, santifícame. Cuerpo sacratísimo de Cristo, sálvame. Sangre preciosísima de Cristo, embriágame. Agua purísima del costado de Cristo, purifícame. Sudor omnipotente del rostro de Cristo, sáname. Pasión de Cristo, confórtame. Oh buen Jesús, custódiame. Dentro de tus llagas, escóndeme. No permitas que me separe nunca de ti. Del enemigo malo, defiéndeme. En la hora de la muerte llámame. Mándame ir a ti y ponme a tu lado, para que con tus ángeles y arcángeles haga subir mis alabanzas hacia ti, por los siglos de los siglos. Amén»[78].

e) *Doctor eucarístico*

En esta obra poética, se advierte que santo Tomás no dejó de ser profesor. Sus textos del oficio de la fiesta del «Cuerpo de Cristo» expresan de manera poética la doctrina eucarística, que estaba escribiendo para el último libro de la *Suma contra los gentiles,* que terminaba por entonces. Los capítulos 61 al 69, del libro cuarto de esta obra, y los que escribió después en la *Suma teológica,* en el «Tratado de la Eucaristía» (III, q.73-83), exponen de manera teológica lo que propone la fe, utilizando la Escritura, la Patrística y conceptos de la filosofía aristotélica. No es extraño que se le diera también el título de «Doctor eucarístico»[79].

La Iglesia católica siempre ha afirmado la presencia real de Jesucristo en el sacramento de la Eucaristía o de la «acción de gracias». Así se declaró en el concilio de Trento. El 11 de octubre de 1551, en la decimotercera sesión de este XVIII concilio ecuménico, se aprobó el decreto del santísimo sacramento de la Eucaristía. El capítulo primero, titulado: «De la presencia real de nuestro Señor Jesucristo en el santísimo sacramento de la Eucaristía», se inicia con estas palabras:

> «Enseña el santo concilio, y clara y sencillamente confiesa, que después de la consagración del pan y del vino se contiene en el augusto sacramento de la Sagrada Eucaristía verdadera, real y sustancialmente nuestro Señor

[77] Íd., *Officium de festo Corporis Christi. «In secundo Nocturno. Lectio IV».*
[78] «Anima Christi sanctissima, santificame. Corpus Christi sacratissimum, salvame. Sanguis Christi pretiosissime, inebria me. Aqua lateris Christi purissima, mundame. Sudor vultus Christi virtuosissime, sana me. Passio Christi piissima, conforta me. O bone Jesus, custodi me. Intra vulnera tua absconde me. non permittas me separari a te. ab hoste maligno defende me. In hora mortis meae, voca me. Jube me venire ad te, et pone me iuxta te: ut cum angelis et archangelis tuis laudem te, per infinita saecula saeculorum. Amen».
[79] El papa Pío XI, en la encíclica *Studiorum ducem* (29-6-1923), confirmó el título de *Doctor eucharisticus* que tradicionalmente recibía santo Tomás.

Jesucristo, verdadero Dios y hombre, bajo las especies de aquellas cosas sensibles» (Dz 874).

Se indica más adelante, en el capítulo tercero de este decreto, «De la excelencia de la santísima Eucaristía sobre los demás sacramentos», aprobado el 11 de octubre de 1551, que:

«Aún no habían recibido los apóstoles la Eucaristía de mano del Señor, cuando ya él mismo había afirmado con verdad que lo que les daba era su cuerpo. Y siempre ha existido en la Iglesia de Dios la creencia de que inmediatamente después de la consagración existe, bajo las especies de pan y vino, el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de nuestro Señor, juntamente con su alma y divinidad» (Dz 876).

En el canon I de los once que siguen al último capítulo del decreto se prohíbe negar la siguiente proposición:

«En el santísimo sacramento de la Eucaristía se contienen verdadera, real y sustancialmente el cuerpo y la sangre juntamente con el alma y la divinidad de Jesucristo, nuestro Señor, y por consiguiente Jesucristo todo entero» (Dz 883).

Esta verdad estrictamente sobrenatural no puede ser probada por la razón. Sin embargo, no está totalmente alejada de la racionalidad humana. En primer lugar, pueden buscarse razones de su conveniencia. Santo Tomás, en la *Suma teológica,* da tres. Antes, sin embargo, destaca que, por su carácter dogmático o revelado y, por tanto, indiscutible, sólo es objeto de la fe.

«Ni el sentido ni el entendimiento pueden apreciar que están en el sacramento el verdadero cuerpo y la sangre de Cristo, sino sólo la fe, que se apoya en la autoridad divina»[80].

Después de citar un texto de san Cirilo de Alejandria, reproducido ya en su *Catena aurea* —en el que recuerda el Padre de la Iglesia que las palabras de Cristo en la institución de la Eucaristía son verdad, porque las pronuncia alguien que no puede mentir porque es la Verdad[81]—, presenta la primera conveniencia:

«La perfección de la nueva ley. Pues si los sacrificios de la vieja sólo contenían en figura el sacrificio de la pasión de Cristo, porque sombra "era la ley de futuros bienes, no realidad de las cosas" (Heb 10,1), convino que tuviera algo más el sacrifico de la ley nueva, instituido por Cristo, es decir, que contuviera al mismo Cristo sacrificado en realidad de verdad y no tan sólo en significado o figura. Por eso, el sacramento que contiene realmente al mismo Cristo es, como dice Dionisio, "perfectivo de todos los otros sacramentos" *(La jerarquía eclesiástica,* I), que participan de su virtud»[82].

[80] *STh.* III q.75 a.1 in c.
[81] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Glossa continua (Catena Aurea) super quatuor Evangelia (Super Matthaeum, Super Marcum, Super Lucam, Super Ioannem). Expositio in Lucam,* c.22. lect. 5, cit. *supra.*
[82] *STh.* III q.75 a.1 in c.

El tomista Torras y Bages explicaba, refiriéndose a esta conveniencia basada en la perfección de la ley evangélica, que:

«Los sacrificios de Abel, Abrahán y Melquisedech, y los que ordenaba la ley de Moisés, fueron figuras y símbolos del sacrificio que ofreció Jesucristo en la cruz, y que místicamente dejó a perpetuidad a su Iglesia reproduciéndolo en el venerable sacramento de la Eucaristía, donde el mismo Jesús, por medio de su ministro, ofrece sustancialmente su cuerpo y su sangre al Eterno Padre, como Sumo Sacerdote del linaje humano. Este es el sacrificio eterno, de efectos perdurables, que extingue el pecado, que hace descender la gracia, que perfecciona la naturaleza, que satisface la justicia de Dios haciéndole amigo del hombre, y abre las puertas de la gloria»[83].

La Eucaristía es, por ello: «El gran misterio de la santa Iglesia, el misterio de la fe, el santísimo sacramento del altar, de donde le viene toda la fuerza y la fecundidad de la madre del linaje humano». Con esta fortificación de la vida espiritual, los hijos de la Iglesia:

«No solamente aseguramos la salvación eterna de nuestras almas, que es el interés primordial de cada uno, sino que nos hacemos aptos para la gran lucha externa en defensa de nuestra madre la Iglesia católica».

Si los israelitas, antes de combatir contra sus enemigos, ofrecían sacrificios propiciatorios para restablecer la amistad con Dios, algo parecido hacen los cristianos en las batallas actuales.

«Como enseña san Pablo (Ef 6,11s), estas luchas, aunque son sostenidas por enemigos visibles, en la realidad de los hechos son luchas no solamente contra hombres de carne y sangre, sino contra los que rigen las tinieblas de este mundo, contra los malignos espíritus, son, por consiguiente, guerras de espíritu, que por medios espirituales deben ser sostenidas, tomando, como nos dice el apóstol, la armadura de Dios para poder resistir en los días de adversidad y sostenerse dignamente en cualquier circunstancia. Así pues, el medio necesario para fortificar nuestra vida espiritual, y obtener la victoria en las luchas terribles, que hoy han de soportar los cristianos, es la sagrada comunión del cuerpo y de la sangre de Jesús, Señor nuestro»[84].

La segunda conveniencia de la presencia real de Cristo en este sacramento está basada en la perfección de su amor. La Eucaristía, en segundo lugar:

«Conviene también a la caridad de Cristo, por la que tomó para nuestra salvación el cuerpo verdadero de nuestra naturaleza. Es propio de la amistad, como dice el filósofo, "convivir con los amigos" (*Ética,* 12, 13), y por eso promete el Señor premiarnos con su presencia corporal: "en donde estuviere el cuerpo, allí se congregarán las águilas" (Mt 24,28). Mientras tanto, no quiso privarnos en este destierro de su presencia, antes bien se une a nosotros en el sacramento por la realidad de su cuerpo y de su sangre. Por eso dice:

[83] J. TORRAS Y BAGES, *Pa d'angels,* en *Obres completes,* III (Editorial Ibérica, Barcelona 1913) 136-137.
[84] Ibíd., 136.

"Quien come mi carne y bebe mi sangre está en mí, y yo en él" (Jn 6,57). Este sacramento es señal de suma caridad y aliento de nuestra esperanza, pues en él se da tan familiar unión entre Cristo y nosotros»[85].

Santo Tomás recuerda que la Eucaristía «se denomina "sacramento de la caridad", que es, como dice san Pablo "lazo de perfección" (Col 3,14)»[86]. Precisa también que: «Es "sacramento de la caridad", porque la significa y la causa»[87].

Comenta Torras y Bages que la eucaristía es la "consumación", la realización completa de la obra del amor de Cristo. Añade que, en consecuencia:

> «La sagrada comunión es el fin y el complemento de la redención humana. Jesús nos ha separado del demonio, y nos ha juntado a él, y se ha hecho una misma cosa con nosotros. Ya se había juntado con todo el linaje al tomar carne humana, pero ahora se junta a cada uno de los hijos de Adán, a cada cristiano que debidamente lo recibe en la sagrada comunión. Pero, además, nos junta a todos los cristianos los unos a los otros; de él y de nosotros nos hace un cuerpo místico por el cual circula la misma vida»[88].

Este carácter unitivo de este fruto del amor, que une a los hombres con Dios y a ellos entre sí, para constituir un cuerpo místico, implica también que por la eucarística cada hombre, cada persona quede consagrada, se convierta en sagrada.

> «El objeto que se propuso el Padre celestial al enviar a su Hijo en carne humana, fue para consagrar el mundo. *Mundum volens adventu suo piisimo consecrare.* Y esta consagración que hizo Jesús de toda la naturaleza humana al tomarla en unidad de persona en el hombre Cristo Jesús, esta consagración general quiso especificarla e individualizarla, uniéndose en la sagrada comunión a cada hombre en particular, que le recibe, y juntando místicamente a todos y a cada uno de los hombres a sí mismo, siendo él la cabeza de este inmenso organismo espiritual, que él quiso animar de una vida divina, que se denomina cuerpo místico de Jesucristo»[89].

El amor, que caracteriza a la Iglesia y que atraviesa todos los siglos y todas las civilizaciones, es un efecto de la sagrada comunión. Jesús sacramentado es el principio generador del amor.

> «Decía él (Lc 12,49) que había venido para encender la tierra, y, en efecto, el Espíritu de Dios, el amor verdadero, nadie más que Jesús puede llevarlo al corazón del hombre, y por eso es necesaria la sagrada comunión, por medio de la cual nuestra existencia se junta corporalmente con su existencia [...] para santificar la carne humana y sacar los efectos del pecado, para fortalecer nuestra voluntad, y para consolar las almas con el calor dulcísimo del amor de Dios»[90].

[85] *STh.* III, q.75 a.1 in c.
[86] Ibíd., q.73 a.3 ad 3.
[87] Ibíd., q.78 a.3 ad 6.
[88] J. Torras y Bages, *Pa d'angels,* o.c., 138-139.
[89] Ibíd., 141-142.
[90] Ibíd., 140.

Si el amor eucarístico causa la unidad, por una parte, puede decirse de este sacramento que: «Es la sustancia de la religión cristiana, y el lazo que une y liga el cielo con la tierra, Dios y el hombre, y el complemento de toda la religión»[91]. Por otra, que:

> «La sagrada hostia es la razón de ser de toda la Iglesia católica. Si fuera posible que un día desapareciera la hostia consagrada, el santo sacramento del altar, desaparecería el sacerdocio, caería el altar y la Iglesia se desvanecería, porque la hostia divina es el aglutinante de la humanidad cristiana, es el vínculo de la caridad y el signo de la unidad, porque la unidad es una consecuencia de la caridad, pues en la Iglesia de Dios su orden y su unidad no se obtienen por la fuerza, sino que son una consecuencia del amor»[92].

El santísimo sacramento es, por consiguiente, la esencia del culto de Dios en el cristianismo.

> «Todo el culto católico, todos los sacramentos, todo el esfuerzo de perfección de la vida cristiana, las mortificaciones de los penitentes, las suavísimas aspiraciones de las almas justas, el combate del hombre con sus propias pasiones, toda la actividad espiritual, en una palabra, tienen por objeto llegar a la sagrada comunión [...] el único motivo de la venida al mundo del Verbo eterno, es ligar con lazo de amor a los hombres con su Dios y Señor; una comunión intrínseca que Jesús concretó y determinó con signos externos y materiales, al instituir la comunión sustancial de su cuerpo y sangre sacratísimos, bajo las especies del pan y del vino»[93].

La Eucaristía, en conclusión, es la realización definitiva o la consumación de toda la obra de amor de Jesucristo.

> «Nadie puede darse a sí mismo la vida; la vida es un don. Se nos da y se quita sin consultar nuestra voluntad. Estamos en manos de otro. Ni solamente tenemos medios por nosotros mismos de mantenernos la vida, para obtenerlos los hemos de buscar fuera de nosotros mismos [...] La vida nos viene de Dios y él la mantiene mientras la tenemos. Y si así pasa en el orden natural, todavía más en el orden sobrenatural y espiritual. Vivimos de Dios, pues él nos da los medios de vivir [...] La muerte de Jesús fue el principio de esta vida, porque con el admirable sacrificio del Calvario, el Cordero divino borró los pecados del mundo, como cada día cantamos en la misa, y la gracia de Jesús, que desde la cruz se extiende por toda la tierra [...] nos ha hecho hijos de Dios por gracia»[94].

La tercera conveniencia de la Eucaristía se fundamenta en la misma perfección de la fe, que Cristo exige a los hombres.

> «Finalmente también conviene a la perfección de la fe, que, como cree en la divinidad de Cristo, ha de creer también en su humanidad, por aquello: "Creéis en Dios, creed en mí" (Jn 6,57). Y, pues la fe es de lo invisible, como nos propone su divinidad invisiblemente, nos ofrece aquí su carne de manera invisible también»[95].

[91] Ibíd., 136.
[92] Ibíd., 139.
[93] Ibíd., 137.
[94] Ibíd., 138.
[95] *STh.* III q.75 a.1 in c.

Es conveniente que la fe de los creyentes sea completa. Al igual que sus discípulos en Cristo no veían por la razón su divinidad, que estaba velada por su humanidad, pero creían en ella, de la misma manera les exigía a ellos, y a todos los demás, que crean también en su humanidad, que no se ve por los sentidos, ocultada por las especies sacramentales de pan y de vino en la Eucaristía. La fe de la razón queda así completa con la fe de los sentidos.

Esta fe perfecta de la fe requiere la humildad, porque esta última virtud dispone a ella. Como enseña el Aquinate, es la primera y más básica virtud. Por ello, escribe Torras y Bages:

> «Sin la humildad nadie puede acercarse a Dios, y por eso las visiones sobrenaturales y milagrosas se manifiestan, según vemos en las historias, según hemos visto en nuestros días en Lourdes, a las personas más bajas de la jerarquía social, a pastores, a campesinos, a sencillas monjas, o a otra gente por el estilo. El mundo no puede entender este misterio y se burla de él, no sabe entender el misterio de la humildad porque es soberbio, y no sabe querer nada más que a sí mismo. No sabe comprender la predilección que el ser infinito y omnipotente tiene a comunicarse con los humildes y sencillos, no sabe comprender como Dios encuentra sus delicias en comunicarse con aquellas criaturas suyas que son menos egoístas y más sencillas, porque el mundo es incapaz del verdadero amor, ni lo llega a entender».

En el mismo Aquinate queda probado el valor de la humildad, del sentimiento de pequeñez, de sencillez o simplicidad y de modestia —en síntesis, de naturalidad— para la fructificación de la caridad.

> «Aquellos santos que se han distinguido por un amor más intenso y grandioso, aquellos santos que han tenido la universalidad del amor, el amor a Dios y el amor al prójimo, que se contiene y significa, según enseña santo Tomás, en la sagrada comunión, han sido de una simplicidad de espíritu admirable, comenzando por el gran doctor que acabamos de nombrar, el cual con toda su filosofía y con toda su teología, y siendo aristócrata, además, por su nacimiento, era el fraile más sencillo de su comunidad. Y san Francisco, encendido de amor, como un hierro rojo de fuego, que amaba en todas direcciones, es igualmente famoso por su amor y por su simplicidad, porque la simplicidad es el verdadero combustible del amor. Dios, simplicísimo por esencia, es el amor esencial»[96].

Advierte también Torras y Bages que la humildad o simplicidad lleva a la virtud de la sinceridad, que implica, además de la franqueza, la claridad y la veracidad, necesarias igualmente para la caridad.

> «Simplicidad y sinceridad son una misma cosa, y el amor no existe sin la sinceridad, porque el amor es una dirección del espíritu, y si el espíritu se embrolla, si no permanece puro y limpio, si se enturbia, si se infla, si busca sus complacencias, si se inclina más a tomar que a dar, no se está dispuesto por el amor»[97].

[96] J. TORRAS Y BAGES, *Pa d'angels,* o.c., 143.
[97] Ibíd., 143-144.

La humildad, en definitiva, al vaciar al hombre del vicio de la soberbia, origen de todos los demás, es el fundamento de toda virtud.

> «La inmensidad divina llena todos los vacíos de la flaqueza humana, y como más hondos son, tienen una mayor capacidad: por esto dice la Sagrada Escritura (Sant 4,6), que Dios se comunica a los humildes y resiste a los soberbios, y la Iglesia, el acto que exige al cristiano a la hora de comulgar es un acto de humildad: *Domine non sum dignus ut intres sub tectum meum...* En aquella hora desaparece toda jerarquía, el más humilde es el más digno; a allá los últimos son los primeros, y los primeros son los últimos; en aquella hora, en toda comunicación con Dios, y especialmente en la sagrada comunión del cuerpo de Jesucristo, el amor es el vínculo que une, y la humildad y el amor en la vida espiritual son una misma cosa. El amor para vivir ha de destruir a su contrario, y el contrario del amor es el egoísmo, y la humildad es la extirpación del egoísmo»[98].

De esta doctrina ética se desprende que la situación apta para comulgar es la humildad. Debe tenerse en cuenta que la humildad comporta la conciencia de la propia necesidad y dependencia.

> «La humildad importa la contrición, el conocimiento de la propia miseria, la convicción de nuestra insuficiencia, la necesidad del auxilio divino que no se avergüenza de pedir caridad. Quien pide caridad pide amor, puesto que la caridad significa amor, y la Comunión del cuerpo y de la sangre de Jesús es la caridad mayor que podemos recibir de Dios, por esto quien tiene odio no puede comulgar, haría una injuria gravísima a Jesús aquel que, teniendo odio, le recibiera bajo las especies sacramentales, porque si él es amor por esencia, ¿Cómo se juntará con el odio? Por esto, el Evangelio (Mt 4,24) manda que, si aquel que ofrece el sacrificio, se acuerda de que está enemistado con su prójimo, antes tiene que reconciliarse con su hermano».

Gracias a que la disposición esencial requerida en la comunión es la humildad, está al alcance de todos los cristianos porque:

> «Todo el mundo puede ser humilde, dicen los santos. Hay cristianos que no pueden ayunar, que no pueden hacer largas horas de oración, a quienes la soledad y el silencio se les hace insoportable, y de no usar estas prácticas piadosas tienen legítimas excusas; pero ¿Quién dirá que no puede ser humilde? ¿Quién dirá que no puede aborrecer el pecado y reconocerse pecador? ¿Quién dirá que no necesita auxilio y se basta a sí mismo? Por esto el pan eucarístico es el pan de todos, es el alimento universal de las almas, cualquiera que sea su condición»[99].

f) *La razón y la fe en la teología de la Eucaristía*

Además de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, dogma eucarístico fundamental, el concilio de Trento establece también el de la conversión total. Se lee en el capítulo IV del *Decreto de la Eucaristía:*

[98] Ibíd., 142-143.
[99] Ibíd., 144.

> «Habiendo dicho Jesucristo nuestro Redentor, que era verdaderamente su cuerpo lo que daba bajo la especie de pan, por eso mismo se ha creído siempre en la Iglesia de Dios (Mt 26,26s.; Mc 14,22s; Lc 12,19; 1 Cor 11,24s), y lo mismo declara ahora nuevamente este santo concilio, que por virtud de la consagración del pan y del vino se verifica la conversión de toda la sustancia de pan en la sustancia del cuerpo de nuestro Señor Jesucristo, y toda la sustancia del vino en la sustancia de su sangre, cuya conversión ha llamado oportuna y propiamente "transubstanciación" la santa Iglesia católica» (Dz 877).

Indica el concilio, en el canon II de este decreto, que no puede decirse que: «En el santísimo sacramento de la Eucaristía permanece la sustancia de pan y de vino juntamente con el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo». Ni tampoco:

> «Negar aquella admirable y singular conversión de toda la sustancia del pan en el cuerpo, y de toda la sustancia del vino en la sangre, permaneciendo únicamente la apariencia de pan y de vino, cuya conversión llama la Iglesia católica muy propiamente "transubstanciación"» (Dz 884).

La conversión total de la sustancia del pan y del vino en la también total sustancia de su cuerpo y de su sangre se denomina «transustanciación». Parece ser que el término fue utilizado por primera vez por el teólogo Rolando Bandelli (1100/1005-1181), que después fue el papa Alejandro III (1159-1181), en la obra que ha llegado hasta nosotros *Sententiae Rolandi.* El término se generalizó ya en el siglo XII y aparece en el IV concilio de Letrán (1215). Sustituyó a otras palabras similares empleadas para explicar la «conversión» —como «transmutación», «transformación», «transelementación—, que eran menos precisas. Por ello, la adoptó santo Tomás, fijándola todavía con mayor precisión.

En la doctrina católica se afirma que Cristo se hace realmente presente por la consagración en la Eucaristía por la transustanciación, que consiste en la conversión de toda la sustancia del pan y del vino en su propio cuerpo y en su propia sangre respectivamente, permaneciendo únicamente las especies sacramentales o accidentes del pan y del vino. Santo Tomás, para explicarlo hasta donde es posible para la razón humana, utilizó elementos racionales y filosóficos, tal como hizo, cuando lo requería, en toda su obra. Su teología eucarística es un completo tratado escolástico sobre este sacramento. Se encuentra principalmente en su *Comentario a las Sentencias* y en sus dos *Sumas*[100].

Comienza su explicación justificando que: «no puede estar el cuerpo de Cristo en el sacramento de ningún otro modo, sino por conversión de la sustancia del pan en el mismo Cristo». Da varias razones. En primer lugar, porque:

> «Una cosa se hace presente donde no estaba por cambio de lugar o por conversión de otra en ella; en una casa empieza a haber fuego porque lo llevan

[100] *In Sent.* IV d.8-13; *Cont. Gentes,* IV 61-69; *STh.* III q.73-83.

> o porque se produce en ella. Es evidente que el cuerpo de Cristo no empieza a estar en el sacramento por movimiento local. Primeramente, porque dejaría de estar en el cielo, pues lo que se mueve localmente no llega a un término sin dejar el otro. También porque el cuerpo movido localmente pasa por lo que media entre los extremos, cosa que aquí no se da. Y, por último, por ser imposible que el movimiento de un mismo cuerpo movido localmente termine a la vez en diversos lugares; y el cuerpo de Cristo sí empieza a estar a la vez sacramentalmente en diferentes sitios».

Esta conversión implica, por tanto, una desaparición, la del pan y del vino, y una aparición, la del cuerpo y la de la sangre de Cristo. Debe advertirse que la desaparición es necesaria, ya que:

> «Lo que se convierte en otro deja de existir una vez hecha la conversión. Se sigue, pues, que, si queremos salvar la verdad del sacramento, no queda la sustancia de pan después de la consagración».

No puede afirmarse, por tanto, que las sustancias del pan y del vino permanezcan después de la consagración. Además:

> «En segundo lugar, porque esta posición contraría la forma del sacramento, en la que se dice: "Esto es mi cuerpo". Lo que no sería verdad si la sustancia de pan quedara allí, pues nunca es ella el cuerpo de Cristo. Se debería entonces decir. "Aquí está mi cuerpo"».

Después de la primera razón filosófica o racional y de la segunda, teológica, aporta otras dos de carácter religioso y eclesiástico.

> «En tercer lugar, porque es contraria a la veneración del sacramento, ya que, de haber allí alguna sustancia creada, no se podría adorar con adoración de latría. Por último, por contrariar el rito de la Iglesia, según el cual, después de tomar alimento, no se permite recibir el cuerpo de Cristo, y, en cambio, se puede sumir una hostia consagrada detrás de otra»[101].

La desaparición no es ni una transformación, o «transmutación natural», ni una aniquilación:

> «La sustancia del pan y del vino no queda en el sacramento, y algunos teniendo por imposible que se convirtiera en el cuerpo y en la sangre de Cristo, opinaron que, en virtud de la consagración, se resuelve en la materia preexistente o se aniquila»[102].

No hay un cambio de forma, tal como ocurre, según la doctrina aristotélica del hilemorfismo, en los cambios sustanciales. En ellos, se da una transformación, permanece la misma materia, que es común a todas las sustancias compuestas, y se cambia la forma.

Tampoco es posible la aniquilación de las sustancias previas y la sucesión de las sustancias del cuerpo y la sangre de Cristo. Es una conversión y, para ello, se requiere un nexo esencial e intrínseco entre la desaparición de unas y la aparición de otras, de manera que la desaparición

[101] *STh.* III q.75 a.2 in c.
[102] Ibid., a.3 in c.

traiga necesariamente la aparición. Puede así decirse que estos, que antes de la consagración eran pan y vino, ahora son el cuerpo y la sangre de Cristo. Lo único que se conserva del principio son los accidentes, que permanecen intactos después de la consagración[103].

La presencia real eucarística implica no un cambio o una sustitución, sino una conversión total o transustanciación, que significa que todo lo que constituía las sustancias del pan y del vino se han convertido en todo cuanto constituye la sustancia del cuerpo y la sangre de Cristo. Podría decirse que, en esta conversión sustancial, las nuevas sustancias están «contenidas» en los accidentes, que fueron del pan y del vino, que es lo único anterior, que se toma en la Eucaristía, pues, en ellos, antes había pan, y después no lo hay.

Debe decirse, por consiguiente, que: «Esta conversión no tiene propiamente sujeto. Con todo, los accidentes que quedan tienen algún parecido con él»[104]. De manera que, en la transustanciación se da una conversión peculiar o singular.

> «La conversión del pan en el cuerpo de Cristo se distingue de todas las demás conversiones naturales. Pues en cualquier conversión natural permanece el sujeto, en el cual se suceden las diversas formas ya accidentales, como cuando lo blanco se convierte en negro, ya sustanciales, como cuando el aire se convierte en fuego, por eso se llaman conversiones formales. Pero en la conversión mencionada el sujeto se cambia en otro, y permanecen los accidentes; por eso esta conversión se llama sustancial»[105].

No puede entenderse cómo se realiza esta conversión sustancial, una conversión de toda la sustancia del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Jesucristo, por la cual el mismo Cristo, que está resucitado y glorioso en el cielo, existe bajo las especies sacramentales. Sólo se sabe que el cambio de las sustancias de pan y vino en el cuerpo y la sangre de Cristo —ya preexistentes en el cielo, antes de esta conversión— se realiza por la acción divina.

> «Dios es acto infinito, y su acción se extiende a toda la naturaleza del ente. Y así no sólo puede hacer conversiones formales por las que las formas diversas se sucedan en un mismo sujeto, sino también la conversión total del ente, a saber, que toda la sustancia de uno se convierta en toda la sustancia de otro»[106].

Puede también afirmarse que la transustanciación es más milagrosa que la creación, que no es una conversión sustancial o total.

> «En esta conversión hay más cosas difíciles que en la creación, en la que sólo es difícil hacer algo de la nada. Hacer esto, sin embargo, es propio de la causa primera, que no presupone nada para su operación. Pero en la conversión sacramental no sólo es difícil que este todo se convierta en este

[103] Cf. ibíd., a.8 in c.
[104] Ibíd., a.5 ad 4.
[105] *Cont. gentes,* IV 63, en SCG II 901.
[106] *STh.* III q.75 a.4 in c.

> otro todo, de modo que nada quede del anterior, cosa que no pertenece al modo corriente de producir, sino también que queden los accidentes desaparecida la sustancia»[107].

Para santo Tomás, el poder creador es propio y exclusivo de Dios. «Es de todo punto imposible que el crear competa a criatura alguna, ni por virtud instrumental o ministerial»[108]. En cambio, el poder transustanciador, que está en la fórmula sacramental de la Eucaristía, se hace operante por el ministerio del sacerdote al pronunciarla.

Los accidentes eucarísticos se sostienen milagrosamente, pero sin implicar contradicción alguna. No poseen un sujeto de inherencia, como, en cambio, tenían cuando la sustancia era el pan o el vino.

> «Los accidentes en este sacramento permanecen sin sujeto, cosa que se puede realizar por el poder divino. Como los efectos dependen más de la causa primera que de la segunda, Dios, causa primera de la sustancia y del accidente, puede conservar a este en el ser, por su infinito poder, cuando desaparece la sustancia, que era la causa que lo conservaba, de la misma manera que puede producir otros efectos de causas naturales sin esas mismas causas, como formó un cuerpo humano en el seno de la Virgen "sin semen viril"»[109].

Dios, que es causa primera de todo, puede hacer por sí mismo lo que hacen bajo su influjo las causas segundas sin que intervengan éstas. Puede sostener los accidentes en lugar de que lo haga su sustancia. Lo hace entonces, no desde abajo, como causa material, sino como causa eficiente, incluso podría decirse como desde arriba.

Se infiere de ello, en primer lugar, que los accidentes producen los mismos efectos que cuando estaban sustentados por la sustancia.

> «Puesto que una cosa actúa en la medida en que actualmente tiene ser, es lógico que la relación de una cosa con su actividad corresponda a la relación con su ser. Las especies sacramentales se conservan, por el poder divino, en el ser que tenían cuando existía la sustancia del pan y del vino. Por lo tanto, conservarán también su obrar. Y así toda la acción, que podían ejercer cuando existía la sustancia, pueden ejercerla después que ésta pasó a ser cuerpo y sangre de Cristo, por lo que no cabe duda que pueden inmutar los cuerpos exteriores»[110].

Sin necesidad de un nuevo milagro, los accidentes eucarísticos impresionan los sentidos exactamente igual que antes de la consagración, con su tamaño, color, sabor, olor, etc. Conservan el mismo ser accidental que les daba antes la sustancia, aunque ahora causado por el poder de Dios y, por lo mismo, mantienen idéntica su acción.

En segundo lugar, se sigue que las especies sacramentales pueden corromperse de la misma manera que cuando su sujeto era la sustancia de pan y de vino y no existían directamente por el poder divino.

> «Las especies sacramentales retienen el mismo ser que tenían cuando estaban en la sustancia del pan y del vino. Y como este ser se podía corromper

[107] Ibíd., q.5 a.8 ad 3.
[108] Ibíd., I q.45 a.5 in c.
[109] Ibíd., III q.77 a.1 in c.
[110] Ibíd., a.3 in c.

mientras permanecía la sustancia del pan y del vino, se puede corromper también, una vez desaparecida ésta»[111].

Además, las especies sacramentales se corrompen por las mismas causas que antes de la transustanciación.

«La corrupción de las especies sacramentales no es milagrosa, sino natural. Con todo, presupone el milagro de la consagración, en virtud del cual esas especies sacramentales mantengan sin el sujeto el ser que antes tenían en el sujeto. Es como el ciego curado milagrosamente, que luego ve naturalmente»[112].

Con la corrupción de las especies, sin embargo, termina la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Para explicar esta afirmación, precisa santo Tomás que hay que distinguir entre dos modos de alteración posibles de los accidentes de pan y de vino eucarísticos. Uno que sólo perturbe a los accidentes y no sea, a pesar de ello, inmutador de la sustancia. Otro que afecte tanto a los accidentes que ya no los pueda soportar su sustancia —porque los accidentes ya no son los propios— y, por tanto, se produzca una cambio sustancial o transformación. Si se da la primera, no desaparece la sustancia convertida:

«Porque ya que el cuerpo de Cristo y su sangre suceden en este sacramento a la sustancia del pan y del vino, si los accidentes sufren una inmutación, que no es suficiente para corromper el pan y el vino, esta inmutación no provoca la desaparición del cuerpo y de la sangre de Cristo en este sacramento, ya sea la inmutación por parte de la cualidad, como cuando cambia un poco el color o el sabor del vino o del pan, ya sea por parte de la cantidad, como cuando se divide el pan o el vino en unas partes en que se salva todavía la naturaleza del pan y del vino».

No ocurre lo mismo si la perturbación es del segundo tipo, una alteración, con la cual se hubieran corrompido las anteriores sustancias que estaban bajo las especies sacramentales. De manera que:

«Si la inmutación es tan profunda que la sustancia del pan y del vino se corrompe, no permanecen el cuerpo y la sangre de Cristo en este sacramento. Y esto, tanto por parte de las cualidades: como cuando cambian tanto el color, el sabor y las otras cualidades del pan y del vino que en modo alguno se hacen compatibles con la naturaleza del pan y del vino; como por parte de la cantidad: como si se pulveriza el pan o se minimiza tanto el vino que ya no quedan allí las especies de pan y de vino»[113].

La presencia real de Cristo en la Eucaristía queda así vinculada al tiempo en que las especies se mantengan incorruptas. Como consecuencia, Cristo sacramentado está presente en el interior del que comulga, mientras las especies son las de pan y de vino. Se calcula que una persona sana no empieza a digerir los alimentos hasta después de quince

[111] Ibíd., a.4 in c.
[112] Ibíd., a.4 ad 3.
[113] Ibíd., a.4 in c.

minutos de haberlos ingerido. Es entonces cuando quedan afectadas las especies y se termina la presencia de Cristo.

La corrupción de las especies sacramentales afecta a la presencia real de Cristo en la Eucaristía, pero sin que él sufra ninguna inmutación. Si la conversión eucarística del pan y del vino no provocó en el cuerpo y en la sangre de Cristo alteración alguna, tampoco la corrupción de las especies afecta en nada al mismo Cristo, únicamente deja de estar en las especies corrompidas.

«Al cesar las especies sacramentales, el cuerpo de Cristo deja de estar en ellas, no porque de ellas dependa, sino porque desaparece la relación que a ellas le unía. De la misma manera deja Dios de ser señor de las criaturas cuando estas desaparecen»[114].

La relación del cuerpo de Cristo a las especies es una relación de razón, porque ni cuando comienza por la transustanciación sufre cambio alguno, ni después sustenta a estas especies, ni finalmente al corromperse sufre menor inmutación. Esta relación tiene su fundamento en la que tienen las especies eucarísticas con el cuerpo y la sangre de Cristo, que es, en cambio, una relación real, ya que los contiene realmente. La relación entre el cuerpo y la sangre de Cristo y las especies eucarísticas no es idéntica mutuamente. Sólo se da realmente en estas últimas. Siempre la relación de Dios con las criaturas es de este tipo, es una relación, que afecta a los dos términos de la misma, pero sólo con inmutación de uno de ellos. Dios no cambia, ni se muda, es siempre lo mismo. Se dice que es creador o conservador y que deja de serlo, pero, realmente él no cambia. Son las criaturas que van apareciendo y desapareciendo. El conocido ejemplo de la columna lo ilustra perfectamente. Si alguien se coloca al lado de una columna, se establece una relación entre los dos. La columna puede estar a la izquierda del sujeto, pero si éste se pone al otro lado, la columna le queda a la derecha. El estar a la derecha o a la izquierda es una relación real, pero sólo afecta a la persona, que ha cambiado de lugar. Sin embargo, la columna permanece en el mismo. La relación que se atribuye a esta última es, por tanto, sólo de razón.

En tercer lugar, las especies sacramentales pueden ejercer las mismas acciones sustantivas que cuando estaban sustentadas por el pan y el vino, como alimentar o incorporarse a otra sustancia. También, por ejemplo, convertirse en cenizas o en otra sustancia.

«Al corromperse las especies sacramentales por necesidad se engendrará algo, pues no se corrompen de modo que desaparezcan reduciéndose a la nada. Antes bien, es evidente que tras ellas aparece algo sensible. Como de ellas puede engendrarse esto, es cosa difícil de comprender. Es claro que nada se engendra del cuerpo y de la sangre de Cristo, allí presentes, porque son incorruptibles»[115].

[114] Ibíd., q.76 a.6 ad 3.
[115] Ibíd., q.77 a.5 in c.

La solución que da santo Tomás, después de citar otras que no parecen satisfactorias, se basa en la doctrina racional o filosófica de la estructura sustancia-accidentes de los seres creados. Según esta concepción de origen aristotélico, la sustancia es el sujeto de los accidentes, pero lo hace con un cierto orden. El primero es la cantidad, que proporciona las tres dimensiones. Todos los accidentes se sustentan en la sustancia, pero la cantidad lo hace de una manera inmediata y los demás mediante ella. En la Eucaristía, como el poder de Dios sustenta como causa eficiente a los accidentes, puede también decirse que lo hace directamente con el accidente de la cantidad, y que este, por ser el accidente más básico, a su vez sustenta a los restantes. Si, según esta doctrina metafísica: «es necesario decir que los accidentes que permanecen en el sacramento están como en su sujeto en la cantidad dimensiva del pan y del vino»[116], puede igualmente afirmarse que al producirse la transustanciación los efectos que ejercería la sustancia pasan a la cantidad. A través del accidente de la cantidad, se producen así todos los efectos que corresponderían a la sustancia del pan y del vino. Santo Tomás justifica esta explicación racional del modo siguiente:

> «Como no es razonable poner en el sacramento nada milagroso que no sea causado por la consagración, y ésta no hace que la materia se cree o vuelva, parece mejor decir que en la consagración se concede por milagro a la cantidad dimensiva del pan y del vino ser sujeto primero de las subsiguientes formas, función propia de la materia, si estuviera; concediéndosele así, en consecuencia, todo lo perteneciente a ésta. Y, por consiguiente, lo que se podría engendrar de la materia del pan o del vino, si estuviera, todo ello se puede engendrar de su cantidad dimensiva, no con nuevo milagro, sino en virtud del ya realizado»[117].

Si «las especies sacramentales no son sustancia, pero tienen su virtud»[118], se sigue que las especies sacramentales pueden alimentar físicamente al que comulga. No es extraño que se cuente de algunos santos que pasaban temporadas sin comer nada, únicamente comulgando. De ahí que:

> «Hecha la consagración se pueda llamar pan en este sacramento, primero, a las especies del pan, que retienen el nombre de su primitiva sustancia, como dice san Gregorio en una homilía pascual. Y, segundo, al cuerpo de Cristo, que es pan místico que "ha descendido del cielo"»[119].

En la teología de la Eucaristía, explicado y razonado con instrumentos filosóficos el modo de la realización de la real presencia de Cristo en el sacramento eucarístico, se pasa con la misma metodología, a tratar el modo con que Jesucristo está en la Eucaristía. La Iglesia siempre ha enseñado que bajo cada una de las dos especies eucarísticas y también

[116] Ibíd., a.2 in c.
[117] Ibíd., a.5 in c.
[118] Ibíd., 77 a.6 ad 3.
[119] Ibíd., a.6 ad 1.

bajo cada una de sus partes, cuando se separan, con tal de que continúen siendo especies de la sustancia de pan o de vino, está contenido Jesucristo en su cuerpo, sangre, alma y divinidad o, con la expresión del concilio de Trento, «todo Cristo» (Dz 876, 883 y 885).

Se explica en este concilio que el cuerpo vivo de Cristo no puede estar separado de su sangre ni ésta, del cuerpo; ni las dos, del alma humana; ni el cuerpo y el alma de Cristo, que constituyen su naturaleza humana individual, por «natural conexión y concomitancia». Tampoco puede separarse esta naturaleza humana de la divinidad, de la naturaleza divina y segunda persona de la Trinidad, en virtud de la unión hipostática (Dz 876).

También puede justificarse la presencia de la totalidad de Cristo por su resurrección, que le hizo para siempre impasible, o incapaz de sufrir daño alguno, e inmortal, o sin posibilidad de morir, de sufrir la separación del cuerpo y del alma. Si no estuviera todo Cristo en la Eucaristía, entonces moriría como lo hizo en lo alto de la cruz al separarse el alma del cuerpo.

Consecuentemente, nota santo Tomás que, en la muerte de Cristo: «El alma estuvo realmente separada del cuerpo; de manera que, si se hubiera celebrado el sacramento en el triduo de la muerte, no hubiera estado en él el alma de Cristo»[120]. En el pan eucarístico no hubiese estado el alma, sólo su cuerpo, y en el vino, la sangre de Cristo separada de su cuerpo y de su alma. Sin embargo, el Verbo habría permanecido en las dos especies porque: «La divinidad nunca abandonó el cuerpo asumido, donde se encuentre este estará también ella».

La divinidad hubiera permanecido, en una posible misa celebrada durante el tiempo que fue desde la muerte de Jesucristo hasta su resurrección —tampoco en la celebración litúrgica de este período de la historia de Cristo, la Iglesia se abstiene de consagrar—. La Eucaristía contiene a Cristo tal como es en sí mismo, en su lugar y en su tiempo, pero siempre el Verbo, en virtud de la unión hipostática, que es indisoluble. El Verbo de Dios no se separó ni un solo instante ni de su cadáver ni de su alma. En síntesis:

> «Si se hubiera consagrado cuando el alma estaba realmente separada del cuerpo, no estaría ésta en el sacramento, y no por fallo en la virtud de las palabras de la consagración, sino por ser así la realidad»[121].

El hecho de que sea Cristo y tal como es en aquel momento, y, por tanto, el que está en el cielo, el que se hace presente en el pan y el vino, puede llevar a otra suposición. Podría pensarse que, si los apóstoles hubieran consagrado durante la flagelación, la coronación de espinas, camino del calvario o la crucifixión, se hubiera hecho presente Cristo tal y como se encontraba entonces y, por ello, hubiera sentido el dolor

[120] Ibíd., q.76 a.1 ad 1.
[121] Ibíd., a.1 ad 1.

que padecía su cuerpo en la Eucaristía. Santo Tomás lo niega por la siguiente razón:

> «El cuerpo de Cristo es uno mismo en cuanto a la sustancia tanto en su propio estado natural como en el sacramento, pero no está del mismo modo. En su propio estado natural estaba en contacto con los cuerpos circunstantes mediante sus dimensiones propias, y no sucede así en el sacramento»[122].

Una respuesta afirmativa sería la que se encuentra en una curiosa interpretación de Hugo de San Víctor (1096-1141), autor al que apreciaba mucho santo Tomás. Al preguntarse, en otra cuestión, si al instituir Cristo el sacramento era el mismo cuerpo —el que los apóstoles tenían delante—, que el que les daba bajo las especies de pan y vino, cita una curiosa interpretación del filósofo, teólogo y místico de la escuela de san Víctor.

> «Hugo de San Víctor dijo que Cristo, en ocasiones diversas antes de la pasión, asumió las cuatro dotes del cuerpo glorioso: la sutileza en el nacimiento, al salir del vientre virginal de María; la agilidad, cuando anduvo por el mar a pie enjuto; la claridad, en la transfiguración; la impasibilidad, en la cena, dando a comer su cuerpo a los discípulos. Según esto, se lo dio impasible e inmortal»[123].

Según un texto de san Pablo (1 Cor 15,35-44), las dotes de todo cuerpo glorioso son cuatro: impasibilidad —incorruptibilidad e inmortalidad—; sutileza —diafanidad etérea—; agilidad —vigor en los movimientos—; y claridad —esplendor radiante de belleza—. Santo Tomás, que comenta estas cualidades del cuerpo glorioso[124], no está de acuerdo con esta exégesis.

> «Sea lo que fuere de los demás dones, es imposible lo que se dice de la impasibilidad. Porque es evidente que era el mismo cuerpo el que veían los discípulos en su estado natural y el que tomaban en el estado sacramental. Si no era impasible el que veían en su propio estado natural, antes bien estaba ya dispuesto para sufrir la pasión, tampoco lo sería el que recibían en el sacramento».

Sin embargo, añade el Aquinate que, aunque el cuerpo de Cristo en la primera Eucaristía era pasible o capaz de padecer, en otro sentido era impasible. No le podía alterar ningún agente externo, nada podía causarle una transmutación material, estaba libre, por tanto, de dolores y molestias, pero en un aspecto diferente al que se refiere Hugo de San Víctor.

> «Ese cuerpo, que en sí mismo era pasible, se encontraba de modo impasible bajo las especies sacramentales, de la misma manera que ya se les daba de modo invisible, aunque en sí mismo era visible. De hecho, como la visión

[122] Ibíd., q.81 a.4 in c.
[123] Ibíd., a.3 in c.
[124] *In 1 Cor.* XV, lect. 6, en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super epistolas S. Pauli lectura,* 1, ed. R. Cai (Marietti, Turín-Roma [8]1953).

> requiere el contacto del cuerpo que se ve con el medio circundante, así la pasión requiere el contacto del cuerpo que sufre con las cosas que actúan sobre él. Ahora bien, el cuerpo de Cristo en el sacramento no se relaciona con lo circunstante a través de sus propias dimensiones, que es con las que tocaría los cuerpos, sino a través de las dimensiones del pan y del vino, por esto éstas son las que se inmutan y se ven, no el cuerpo de Cristo»[125].

No es lo mismo ser pasible, en cuanto al sujeto, que estar de modo pasible, que remite al modo como se relaciona con las cosas que le rodean. Cristo, en la primera pascua cristiana, tenía un cuerpo pasible en su estado natural y en el estado sacramental, pero estaba de modo impasible en la Eucaristía. Después, en la gloria, tiene el cuerpo impasible y en el estado sacramental, además de estar de modo impasible, su cuerpo es también impasible.

La distinción entre la sustancia de Cristo, que siempre es la misma, y el modo de estar, que es doble, en su estado natural y en su estado sacramental, le permite concluir a santo Tomás que:

> «Lo que pertenece a Cristo en sí mismo, se le puede atribuir en su propio estado natural y en el sacramento, como vivir, morir, dolerse, estar animado o inanimado, etc. Pero lo que le compete en relación con los cuerpos exteriores sólo se le puede atribuir existiendo en su propio estado natural, no en el sacramento, como ser burlado, escupido, crucificado, flagelado y demás»[126].

Por consiguiente: «Cristo no puede padecer en el sacramento, aunque pueda morir»[127]. De ahí que los ataques directos a las especies sacramentales no afectan para nada al mismo Cristo, contenido en ellas. No le inmutan de ningún modo, porque ni las mismas especies tocan a Cristo.

Dejando aparte la situación de los tres días de la muerte real de Cristo, puede afirmarse que siempre en la Eucaristía está en su cuerpo, sangre, alma y divinidad. En este sacramento está, como enseña la Iglesia, «todo Cristo», pero, precisa santo Tomás que sus «partes» están presentes por dos caminos diferentes: el de la palabra y el de la concomitancia. Escribe, al empezar la cuestión, sobre el modo en que está Cristo en la Eucaristía:

> «Es necesario confesar como de fe católica que Cristo entero está en el sacramento. Mas lo que hay en Cristo está de dos modos: por virtud del sacramento y por natural concomitancia. Por virtud del sacramento, está bajo sus especies aquello en lo que directamente se convierte la sustancia preexistente del pan y del vino, y que es lo significado por las palabras de la forma, que son eficientes en este y en los otros sacramentos. Las palabras dicen: "Esto es mi cuerpo", "Esta es mi sangre"».

Por el camino de las palabras sacramentales, de la conversión del pan y del vino o de la transustanciación, sólo se hacen presentes por separado

[125] *STh.* III q.81 a.3 in c.
[126] Ibíd., a.4 in c.
[127] Ibíd., a.4 ad 1.

las sustancias del cuerpo y de la sangre de Cristo. Sin embargo, por el camino de la concomitancia, están presentes los demás constitutivos de la totalidad de Cristo. Estos últimos no son términos de la conversión, pero le siguen necesariamente porque son inseparables.

«Por natural concomitancia, está lo que realmente está unido a lo que aquí se pone por conversión. Cuando dos cosas se unen realmente, donde está una es menester que esté la otra. Sólo el pensamiento las separa»[128].

En el sacramento está todo Cristo, pero las diferentes partes por distinto motivo. Unas por conversión —el cuerpo y la sangre—; otras, por concomitancia, o por la unión inseparable con las primeras —como el alma humana y la divinidad, naturaleza y persona divinas—, y que concurren a constituirle. La razón está en la misma transustanciación:

«Puesto que la conversión del pan y del vino no acaba en la divinidad ni en el alma de Cristo, éstas no están en el sacramento por virtud de él, sino por real concomitancia. Porque la divinidad nunca abandonó el cuerpo asumido, donde se encuentre éste estará también ella; por eso es necesario que la divinidad le acompañe en el sacramento»[129].

Debe todavía precisarse que, en la especie de pan, por virtud de las palabras sacramentales, se contiene solamente la sustancia del cuerpo de Cristo, pero por virtud de la natural concomitancia está su sangre, alma y divinidad. En la especie de vino, por la virtud sacramental, está solamente la sangre y, por la virtud de la natural concomitancia, el cuerpo, el alma y la divinidad de Cristo.

Además, están por concomitancia los accidentes de Cristo. En el sacramento, Cristo no pierde nada de su totalidad y los accidentes son inherentes a los cuerpos. Por consiguiente, estará el accidente de la cantidad, que confiere las dimensiones al cuerpo y, por ellas, está en un lugar determinado. Argumenta santo Tomás que:

«Cada una de las partes de Cristo está en el sacramento por dos motivos: por virtud del sacramento o por natural concomitancia. La cantidad dimensiva del cuerpo no está por virtud del sacramento, porque de este modo sólo está aquello en que directamente se termina la conversión, y la conversión termina en la sustancia del cuerpo, no en sus dimensiones. Es evidente que permanece la cantidad dimensiva después de la consagración, aunque cambie la sustancia del pan, con todo, como la sustancia del cuerpo de Cristo no se separa realmente de su cantidad y de los otros accidentes, tanto éstos como aquélla están en el sacramento por real concomitancia»[130].

Sin embargo, con respecto a la concomitancia del accidente de la cantidad, aparece un nuevo problema. Si en la Eucaristía está la cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo, debería estar localizada, ocupar un lugar, estar con su tamaño natural. Santo Tomás lo presenta así:

[128] Ibíd., q.76 a.1 in c.
[129] Ibíd., a.1 ad 1.
[130] Ibíd., a.4 in c.

«Si dos cantidades dimensivas desiguales se colocan una sobre otra, la mayor sobrepasa a la menor. Pues bien, la cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo es mucho mayor que la cantidad dimensiva de la hostia consagrada. Si, pues, en el sacramento está la cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo con la de la hostia, la del cuerpo sobresaldrá de la de la hostia»[131].

Santo Tomás resuelve esta tan aparatosa dificultad, pues no parece posible que un cuerpo mayor esté en el lugar de otro menor, indicando que Cristo, aunque tenga su cantidad dimensiva, no está localizado en la Eucaristía, no ocupa un lugar o no está extendido en ella. Su argumentación es la siguiente:

«El modo de existencia de una cosa se determina por lo que le atañe esencialmente, no por lo accidental. Por ejemplo, si el cuerpo se ve, es por razón de la blancura, no porque es dulce, aunque el cuerpo blanco sea dulce. Y si la dulzura afecta a la vista, es en cuanto blanca, no en cuanto dulce. En el sacramento, por la virtud sacramental está sólo la sustancia del cuerpo de Cristo. Si está presente también su cantidad dimensiva, esto sucede accidentalmente, por concomitancia, y estará no según el modo propio de la cantidad, a saber, toda en el todo y cada parte en cada parte. Sino según el modo de la sustancia, que está toda en el todo y toda en cada parte»[132].

La cantidad dimensiva del cuerpo de Cristo está en la Eucaristía al igual que el cuerpo: «A modo de sustancia y no a modo de cantidad»[133]. Como las sustancias, prescinde de la extensión y de ocupar un lugar, aunque indirectamente estas últimas estén circunscritas a su accidente de la cantidad. Así, por ejemplo, la sustancia de pan tanto está íntegramente en un pan grande como en uno pequeño o en una porción de pan. Es pan cada todo y cada una de sus partes. No importan las dimensiones del pan ni el lugar donde está.

Cristo sacramentado está en el lugar que ocupan las especies del pan y del vino, que incluyen la anterior cantidad dimensiva de las sustancias convertidas. Sin embargo, no está como ellas con una extensión y ocupando un lugar. La cantidad de Cristo está sustancialmente, al modo de las sustancias. Su cantidad prescinde de las dimensiones y del espacio.

Según esta explicación racional o filosófica, la cantidad no se identifica con la localización. Además de la función sustentadora de los otros accidentes, y de intervenir en la individuación del compuesto, la cantidad realiza la función, anterior a la localización o a hacer que ocupe un lugar, y que sea extensa —por conferirle las tres dimensiones—, que consiste en conferir que la sustancia se disponga en partes.

Esta primera función de distinguir las partes es intrínseca, porque consiste en poner las partes fuera de las otras, en distinguirlas o dividirlas y ordenarlas entre sí. Hacer que, por ejemplo, la cabeza no sea la mano, y que ésta se distinga de ella. Una vez realizada la distinción,

[131] Ibíd., a.4 ob 2.
[132] Ibíd., a.4 ad 1.
[133] Ibíd., a.2 ad 3.

la cantidad puede realizar la segunda de hacer que cada parte ocupe su lugar. Esta función de extender es, por tanto, extrínseca y distinta y posterior a la de distinguir. En la Eucaristía no se prescinde de la primera, que es la fundamental de la cantidad, únicamente se deja en suspenso la función de extender lo dividido, de estar en un lugar. Este modo de estar presente es milagroso porque se suspende una ley natural por intervención especial de Dios.

De esta explicación filosófica sobre el accidente de la cantidad y sus dos funciones, que resuelve la dificultad de explicar cómo es posible que Cristo ocupe un lugar menor que el que exige su propia cantidad, se sigue, primero, que:

> «No está vacío el lugar en que está el cuerpo de Cristo. Propiamente hablando, tampoco está lleno con la sustancia del cuerpo del Señor, pues ésta no está allí localmente. Está lleno con las especies del sacramento, que lo llenan naturalmente con sus dimensiones, o, al menos milagrosamente, como milagrosamente subsisten a modo de sustancia»[134].

En segundo lugar, se deriva que, sin contradicción, el cuerpo de Cristo pueda estar en muchos lugares a la vez porque en ninguno de ellos está localmente. Se encuentra de este modo sólo en el cielo. En los otros lugares, a modo de sustancia o sustancialmente:

> «El cuerpo de Cristo no está de modo delimitado en el sacramento, porque si estuviera así no estaría presente más que en el altar en que se hace este sacramento. Y, sin embargo, está en el cielo en su propia naturaleza, y en otros muchos altares bajo las especies sacramentales»[135].

En tercer lugar, se deriva que el cuerpo de Cristo está de suyo inmóvil en la Eucaristía, ya que no está en ella localmente sino a modo de sustancia. «Cristo, rigurosamente hablando, está inmóvil en el sacramento», pero se mueve accidentalmente al moverse las especies. Así ocurre en una procesión sacramental.

> «Cristo sacramentado no tiene directamente movimiento local, porque no está localizado y lo que no está localizado no se mueve localmente por sí mismo. Puede, sin embargo, moverse localmente de manera indirecta al moverse aquello en que está»[136].

Para ayudar a la comprensión de esta explicación racional del Aquinate, se acostumbra a poner un ejemplo muy sencillo. Una persona está sentada en una habitación y otra, con un espejo enfocado siempre hacia ella, se va moviendo. La imagen reflejada se moverá realmente, pero la persona permanecerá inmóvil. Algo parecido ocurre en la Eucaristía. La persona sentada es Cristo, que está en el cielo; el espejo, las especies eucarísticas; las imágenes reflejadas en movimiento, Cristo presente en

[134] Ibíd., a.5 ad 2.
[135] Ibíd., a.5 ad 1.
[136] Ibíd., a.6 in c.

todas las especies; y la persona del espejo, el sacerdote. La comparación, sin embargo, no es precisa, porque las imágenes no son realmente la persona sentada, sino una representación y Cristo está realmente presente en los accidentes eucarísticos.

En cuarto lugar se sigue, por último, que el cuerpo de Cristo en la Eucaristía no puede ser visto por los ojos, ni por los de los cuerpos resucitados. Para justificarlo, explica santo Tomás que:

> «Hay dos clases de ojos: los corporales, que se llaman así con propiedad, y los intelectuales, llamados así por semejanza. Ningún ojo corporal puede ver el cuerpo de Cristo en el sacramento. Primero, porque el cuerpo visible inmuta el medio ambiente con sus accidentes. Ahora bien, los accidentes del cuerpo de Cristo se hacen presentes en el sacramento a través de la sustancia, por lo que no tienen relación inmediata ni con las especies sacramentales ni con los cuerpos que las rodean. Por eso, no pueden inmutar el medio ambiente para poder ser vistos con los ojos corporales»[137].

Las especies sacramentales son las que inmutan el medio y muestran así lo visible del pan y del vino. Esto es lo que ven siempre los ojos, incluso los de los cuerpos resucitados. En cambio, los accidentes del cuerpo de Cristo, que están por real concomitancia en la Eucaristía, por no afectar al medio ambiente, ya que su relación con él es por la sustancia —porque no están según su modo propio sino por el de ella— no son visibles. De manera que:

> «Nuestros ojos corporales no gozan de la visión del cuerpo de Cristo por impedírselo las especies sacramentales, bajo las cuales está; y no sólo porque estas especies lo cubren como velos, que lo ocultan a manera de envoltura corporal, sino también porque el cuerpo de Cristo no tiene relación con el medio que rodea al sacramento a través de sus propios accidentes, sino a través de las especies sacramentales»[138].

Todavía es posible pensar que podría verse la sustancia de Cristo si no existieran estos impedimentos. Tampoco puede percibirse con los ojos porque, añade santo Tomás:

> «El cuerpo de Cristo está en el sacramento al modo de la sustancia; y la sustancia, en cuanto tal, no es visible al ojo corporal ni cae bajo sentido alguno ni en la imaginación, sólo se aprecia por el entendimiento, cuyo objeto es la "esencia", como dice Aristóteles (*Sobre la alma,* III, 6, 7). Por lo tanto, hablando con propiedad, el cuerpo sacramental de Cristo no es perceptible ni por los sentidos ni por la imaginación, sino sólo por el entendimiento, llamado ojo espiritual».

Todavía se debe concretar el tipo de visión intelectual o espiritual, porque varía según la clase de criatura espiritual que la posee. El cuerpo de Cristo:

[137] Ibíd., a.7 in c.
[138] Ibíd., a.7 ad 1.

«Es percibido de manera diversa por los distintos entendimientos. Por ser el modo de estar Cristo en el sacramento del todo sobrenatural, pueden verlo directamente el entendimiento sobrenatural o el divino, y también el entendimiento bienaventurado del ángel y del hombre, que, al participar la claridad del de Dios, ve en la visión de la divina esencia las cosas sobrenaturales. El entendimiento del hombre viador no puede verlo más que por fe, como ve las demás cosas sobrenaturales».

Para las criaturas intelectuales, con su solo entendimiento en su situación natural les es imposible verlo. Sólo con la gracia, por la fe —aunque con el tipo de conocimiento que ésta propociona, cierto pero velado u ocultado— y con la gracia especial de la luz de la gloria *(lumen gloriae)* —con conocimiento intelectual y certeza perfectas—. Por ello, nota el Aquinate que:

«Ni siquiera entendimiento del ángel es capaz de verlo naturalmente. De aquí que los demonios no puedan ver a Cristo en el sacramento más que por fe, a la que, aunque no asienten por voluntad, se ven constreñidos por la evidencia de los signos, según dice Santiago: "Los demonios creen y se estremecen" (Sant 2,19)»[139].

Además de la totalidad de Cristo, en la Eucaristía también están realmente presentes el Padre y el Espíritu Santo, pero no por consagración, ni por natural concomitancia, ni por unión hipostática, sino por la circuminsesión o mutua inhesión de las tres divinas personas. A pesar de su distinción personal, las tres son iguales en su modo de existir. Las tres existen en la existencia única de la esencia divina. Tienen una mutua existencia de unas en otras. Como lo proclamó la Iglesia en el concilio de Florencia (1441):

«Por razón de esta unidad, el Padre está todo en el Hijo, todo en el Espíritu Santo; el Hijo está todo en el Padre, todo en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está todo en el Padre, todo en el Hijo» (Dz 703).

Santo Tomás explica la circuminsesión o, perijóresis, como la denominaban los griegos, por tres razones. Primera, las tres divinas personas poseen una misma e idéntica esencia o naturaleza divina. Segunda, porque las tres personas divinas, que son relaciones subsistentes, por identificarse con el ser divino, son correlativas, no pueden concebirse unas sin las otras. El Padre no puede concebirse sin el Hijo, que es su Verbo. El Padre y el Hijo no pueden concebirse sin el Espíritu Santo, que es su amor mutuo. Tercera, por la inmanencia de las procesiones divinas, el entendimiento y la voluntad. Los dos orígenes o procedencias no son transeúntes como en las criaturas, lo que implica la permanencia de mutua inhesión de las tres personas entre sí[140].

La circuminsesión implica que las tres personas divinas son absolutamente inseparables entre sí. Por consiguiente, en la Eucaristía, junto

[139] Ibíd., a.7 in c.
[140] Cf. ibíd., I q.42 a.5 in c.

con la divinidad de Cristo están también el Padre y el Espíritu Santo. El Verbo está presente en virtud de su unión hipostática con el cuerpo y alma de Cristo, el Padre y el Espíritu Santo en virtud de la mutua inhesión intratrinitaria o circuminsesión. De ahí que deba tributarse a la Eucaristía una adoración absoluta o en sí misma y de latría, la que se debe a lo entitativamente divino.

3. Bienio en Roma

Desde su regreso de París, y después de haber pasado dos años en Nápoles —de finales de 1259 hasta septiembre de 1261—, llevaba ya santo Tomás cuatro años en Orvieto. En 1265, había llegado a los cuarenta años, a una edad de madurez. Fue entonces cuando recibió el encargo de abrir un Estudio Provincial en Roma.

El Capítulo de la Provincia romana dominicana, reunido en Anagni, el día 8 de septiembre de aquel año, había decidido encargar a santo Tomás establecer un estudio para formar a los jóvenes dominicos de la provincia. Se le daba, además, la opción de elegir el lugar que le pareciese más adecuado. El Aquinate, que estaba en el capítulo como predicador general, optó por el convento de santa Sabina de Roma. Inmediatamente fue nombrado maestro regente en teología del nuevo estudio.

a) *La síntesis tomista*

Santo Tomás se trasladó a Roma, a santa Sabina, para comenzar el curso y dejó Orvieto. Los años que había pasado en esta ciudad elevada y fortificada, residencia de la corte pontificia, habían sido años muy fecundos en producción escrita. Además de las obras citadas —*Exposición al libro de Job, La glosa continua sobre los cuatro evangelios, Contra los errores de los griegos* y el *Oficio del santísimo Cuerpo de Cristo*— , y de terminar la *Suma contra los gentiles,* había escrito otras obras.

En 1264, había preparado los opúsculos: *Sobre las razones de la fe contra los sarracenos, los griegos y los armenios (De rationibus fidei contra saracenos, graecos et armenos ad cantorem Antiochenum)* que le había pedido el chantre, el canónigo encargado del coro, de Antioquia; *Sobre los artículos de la fe y los sacramentos de la Iglesia (De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis),* a petición del obispo de Palermo; y la *Exposición de la primera y segunda decretal (Expositio primae decretalis; Expositio secundae decretalis)* promulgadas por el IV concilio de Letrán (1215). También había escrito el comentario del libro *Sobre los nombres divinos,* del Pseudo-Dionisio *(Expositio in Dionysium «De divinis nominibus»).*

La *Exposición al libro "Sobre los nombres divinos"* de Dionisio es una obra importante. Por una parte, porque podría ser que se basará en clases que hubiera dado el Aquinate en el convento de Orvieto sobre la

obra, atribuida entonces a san Dionisio Areopagita —convertido por san Pablo y que fue obispo de Atenas—, tal como había hecho san Alberto en Colonia. Por otra, porque, por medio de *Los nombres divinos,* que el Aquinate conocía desde su época de Colonia, importantes elementos neoplatónicos fueron incorporados a su original síntesis filosófica teológica que estaba construyendo. Sus principios y líneas fundamentales se encontraban ya en el opúsculo escrito casi diez años antes en París, cuando todavía no era maestro, *Sobre el ente y la esencia.* Ahora, cuando había llegado a los cuarenta años, había completado el sistema, que había demostrado ya su enorme virtualidad y eficacia para ser utilizado en la exposición de la fe cristiana. Así lo confirmaban todas las obras que había escrito después de este inicial opúsculo, tanto las filosóficas como las teológicas e incluso las bíblicas y las pastorales.

El fundamento de este sistema nuevo y original de santo Tomás es su doctrina del ser *(esse),* entendido con el concepto aristotélico de acto y el platónico de participación. La doctrina metafísica del acto de ser del que participan todas las criaturas le permitirá a santo Tomás unificar el platonismo y el aristotelismo. En su síntesis, muchas doctrinas aristotélicas están modificadas por puntos nucleares del pensamiento platónico, aunque cristianizados por san Agustín.

El Aquinate, aunque aristotélico, retuvo fielmente el legado platónico de la herencia agustiniana, que aceptó plenamente. Se ha llegado a decir que santo Tomás es el más platónico de los aristotélicos. Incluso podría afirmarse, a la inversa, que es un filósofo y teólogo agustiniano que asumió las doctrinas de Aristóteles.

En nuestros días, se ha ido advirtiendo que son muchos los contenidos que santo Tomás tomó del platonismo y no sólo de san Agustín. Además, los elementos platónicos de este último los enriquece con otros tomados del Pseudo-Dionisio. Entre ellos, la teoría de la naturaleza difusiva del bien.

Según Aristóteles, todo lo potencial es capacidad receptiva de ente, de realidad, y, por tanto, de bien. Concibe la potencia como algo medio entre el ente y el no ente, no como negación absoluta de la realidad, sino como capaz de ella. Santo Tomás descubre que esta tesis, esencial en la filosofía aristotélica, supone otra anterior: el carácter difusivo del bien, tesis platónica que toma del Pseudo-Dionisio.

La concepción del bien como difusivo de sí, en la síntesis del Aquinate, tiene una importancia extraordinaria. Desde ella, por ejemplo, explica el motivo de la creación por Dios y el fin de lo creado. La creación, el origen divino del mundo, es el principio primero y fundamental de toda filosofía cristiana. Sin embargo, santo Tomás no da al bien una primacía fundamental, en el sentido de que esté por encima del ente o de su esencia inteligible y de su ser. Únicamente sostiene que la tiene en la línea de la causalidad. Su primacía no es absoluta como en el neoplatonismo.

La comprensión sintética entre el aristotelismo y el platonismo que tiene santo Tomás, hace que explique el carácter difusivo del bien, tesis platónica, por la tesis aristotélica de la perfectividad del acto. Afirma que: «es de la naturaleza del acto que se comunique a sí mismo»[141]. Lo que es en acto, no sólo es perfecto, sino perfectivo, y, como consecuencia, es bueno y difusivo de su mismo bien. Al asumir la tesis platónica de la difusión del bien, no sitúa a éste más allá o fuera del acto. El bien se fundamenta y se constituye en el acto de ser, acto primero y fundamental, que es el fundamento de la bondad, al igual que de la unidad y la verdad.

Del Pseudo-Dionisio también toma el Aquinate la doctrina de la escala de los entes, según un triple nivel de bien o perfección, los grados de ser, vida y espíritu. Desde ella, se considera al universo como una jerarquización de bienes. Cada uno de ellos está dispuesto en distintos niveles de bondad, según su participación en el bien.

Explica santo Tomás los tres grados de perfección no como concreciones o determinaciones categoriales, sino como distintas participaciones de la perfección de ser. Siguiendo al Pseudo-Dionisio, en el capítulo V de *Los nombres divinos,* afirma que la mayor universalidad del concepto de vida respecto al de inteligente, y del concepto de ente respecto a ambos, y, por tanto, su mayor potencialidad a modo de género, sólo se da en sus conceptos esenciales abstractos. En cambio, si se consideran como perfecciones en la escala de los entes, aparece el ser como más perfecto que la vida, y la misma vida más perfecta que la sabiduría.

La vida y la inteligencia, desde una perspectiva lógica, se presentan situados por encima del ente. La concepción del ser, como perfección suprema por que es acto, y, por tanto, como lo que hace que algo sea ente, viviente e inteligente, permite afirmar que en la realidad es a la inversa. Si el ser no fuese más profundo que el vivir, quedaría, entonces, sin explicar la vida. Igualmente, si el vivir no fuese más profundo que el entender, quedaría el espíritu desvitalizado. Quedan así superadas las escisiones entre la vida y el espíritu, y los enfrentamientos entre naturaleza, vida y espíritu, que se han dado en la historia del pensamiento[142].

b) *El proyecto del tratado teológico*

Santo Tomás llegó a Roma en un momento político de cambio. Si Alemania había creado muchos problemas al papado, a partir de entonces lo haría Francia. Manfredo, hijo mayor bastardo de Federico II, desde que consiguió el poder en Nápoles, después de la muerte del heredero Conrado IV, había continuado la guerra contra los Estados Pontificios. Sicilia estaba totalmente en poder de los Hohenstaufen.

[141] *De pot.* q.2 a.1 in c.
[142] *STh.* q.4 a.2 ad 3.

En julio de 1264, las tropas del rey habían llegado hasta el castillo de Montesangiovanni, de la familia de los Aquino y fronterizo con Roma. Las tropas pontificias no podían resistir el empuje del ejército de Manfredo, que contaba, además, con el apoyo del partido gibelino, no sólo fuera de los Estados Pontificios, sino también dentro. Desde el siglo XII, Italia estaba dividida entre dos grandes partidos, los güelfos y los gibelinos, cuyo nombre provenía de dos familias alemanas rivales. Los primeros eran partidarios de la Iglesia y de la política papal. Los gibelinos, defensores de la política de los emperadores, se apoyaban en los ideales imperiales y se oponían a la política de los Estados Pontificios.

En septiembre de aquel mismo año los enemigos estaban ya cerca de Orvieto. El papa Urbano IV, por una parte, había pedido a Conradino, hijo de Conrado, que viniera a Italia porque creía que sería más fácil tratar con él, que con su tío. Por otra, solicitó ayuda a san Luis. El Papa, que era francés, no vio otra solución que llamar en su auxilio a la Casa de Francia, decisión que fue el origen de los muchos conflictos posteriores que acarreó el reino francés a la Iglesia. Luis IX le había prometido que le enviaría a su hermano Carlos de Anjou. Antes de que llegaran las tropas francesas, el Papa tuvo que huir a Perusa. Allí murió el día 2 de octubre de aquel mismo año de 1264.

Cuando llegó a Roma santo Tomás, en septiembre de 1265, hacía tres meses que Carlos de Anjou y su ejército habían entrado en la ciudad. Poco después, en enero de 1266, en la festividad de los Reyes Magos, el nuevo papa Clemente IV (1265-1268), también francés, coronaba a Carlos I de Anjou como rey de Sicilia en la basílica de San Pedro de Roma. El nuevo rey esperaba acaudillar a los güelfos y adueñarse de toda Italia. Comenzó por conquistar su reino. Lo logró después de su victoria en Benevento, el 26 de febrero de 1266. Manfredo murió en esta batalla porque no quiso rendirse y continuó luchando hasta el final. Carlos pudo ya entrar en Nápoles, la capital del antiguo reino normando.

En el antiguo convento de Santa Sabina, donde había vivido santo Domingo, el Aquinate estableció el Estudio Provincial. Lo organizó según los modelos de Colonia y París, que él conocía bien. Parece ser que tuvo uno o dos bachilleres, que le ayudaron en las disputas, e incluso un lector bíblico. Una de las novedades que introdujo en este tipo de estudios fue la celebración de disputas.

Las *Cuestiones disputadas sobre la potencia de Dios (Quaestiones disputatae. De potentia Dei)* recogerían todas las numerosas disputas sobre la creación, el gobierno divino y la teología trinitaria, que hubieron podido tener lugar durante el curso 1265-1266. Son temas que ya había tratado en la *Suma contra los gentiles,* pero que ahora se presentan con un mayor avance en extensión y en profundidad.

También, probablemente, son de esta época (1266-1267) las *Cuestiones disputadas sobre el mal (Quaestiones disputatae. De malo).* Esta importante obra trata, por una parte, el problema del mal y el de la libertad y el pecado. Por otra, los vicios o pecados capitales. El libro,

además de una completa exposición de la metafísica del mal, representa el inicio de la doctrina moral de santo Tomás[143].

Igualmente es posible que escribiera la *Cuestión disputada sobre las criaturas espirituales (Quaestiones disputatae. De anima)* que trata del alma humana, en cuanto espíritu, y de los ángeles[144]. Estos temas de antropología y de angeología los desarrollará después en la primera parte de la *Suma teológica.*

La mayoría de historiadores coinciden en que el Aquinate empezó sus lecciones habituales en Roma enseñando las *Sentencias* de Pedro Lombardo a los dominicos que comenzaban sus estudios, tal como se hacía en la mayoría de las escuelas de teología. Él mismo había empezado a estudiar teología con el ejemplar de la obra, que le había dado fray Juan de San Julián, cuando estaba recluido en Roccasecca. Después pudo leer y escuchar los comentarios de san Alberto. Además, las había enseñado en París, durante sus cuatro años de profesor sentenciario, y había escrito su *Comentario a los cuatro libros de las Sentencias del maestro Pedro Lombardo.*

Comenzó entonces a preparar un segundo *Comentario a las Sentencias.* Incluso publicó de este nuevo comentario el primer libro. No obstante, no le contentaba ya la obra clásica de Pedro Lombardo como texto de teología. Santo Tomás, por ello, no continuó su comentario y mandó retirar los pocos ejemplares que existían del que había hecho al primer libro. Declara Tolomeo di Lucca, por quien se conocen estos datos: «Yo mismo vi un ejemplar en mi convento de Lucca, pero después alguien se lo llevó y ya no lo vi nunca más»[145].

Para remediar todas las deficiencias que encontraba en las *Sentencias* para la enseñanza, se decidió entonces santo Tomás a preparar una obra original, que fuera más sistemática, de acuerdo con el carácter lógico y científico de como concebía la teología. Así nació el proyecto de la *Suma teológica (Summa theologiae),* su magna obra, que le inmortalizará. Este origen y el propósito de la obra lo indica claramente en su prólogo:

> «Como el doctor de la verdad católica debe no sólo instruir a los más adelantados, sino también enseñar a los que empiezan, según aquello del apóstol: "Como a niños en Cristo os di a beber leche, no comida" (1 Cor 3,1-2), nos proponemos en esta obra exponer las verdades de la religión cristiana en forma apta para la enseñanza de los principiantes».

Aludiendo a su reciente experiencia docente, añade lo que puede considerarse una síntesis de sus principios pedagógicos:

> «Hemos comprobado que los que se inician en estos estudios tropiezan con graves dificultades en la lectura de lo escrito por diversos autores, debido,

[143] Se discute el curso académico en que se celebraron. Para unos, se disputaron en Roma durante el curso 1266-1267; para otros, en París, en el curso 1269-1270. Tolomeo de Lucca la sitúa en esta época de Clemente IV (cf. ÍD, *Historia ecclesiastica nova,* lib. XXII c.39, o.c., 360).

[144] Tolomeo de Lucca también indica que esta cuestión es de los últimos años del Aquinate en Italia, antes de regresar a París (cf. ibíd., lib. XXII c.39, o.c., 60).

[145] Ibíd., lib. XXIII c.15, o.c., 368.

en parte, a la multiplicación de cuestiones, artículos y argumentos inútiles; en parte, debido también a que aquello mismo que necesitan saber no se expone según exige el buen método, sino según lo va pidiendo la exposición de los libros que se comentan o según lo requiere la oportunidad de la controversia, y, por último, debido a que sus frecuentes repeticiones provocan confusión y hastío en los oyentes».

Concluye este breve prólogo a la *Suma teológica* indicando su intención y precisando la metodología expuesta:

> «Atentos, pues, a remediar estos y otros inconvenientes, intentaremos, puesta la confianza en el auxilio divino, seguir el hilo de la Doctrina Sagrada con brevedad y precisión en cuanto la materia lo consienta»[146].

En este proyecto, que puede pensarse que lo comenzó en 1266, aunque quizá lo había concebido ya el año anterior, trabajó hasta el final de su vida. No le fue posible en estos ocho o nueve años terminarlo. Como escribió el dominico Walter Farrell, en su extensa obra sobre la *Suma teológica* —para explicar su contenido en un lenguaje más asequible al hombre de hoy—:

> «Santo Tomás se puso a escribir su obra cumbre como un mecanógrafo que quita la funda de su máquina y empieza a transcribir las notas que ha tomado. No estaba abrumado por la tarea que tenía ante él; la abordó con serena sencillez, sin dejarse impresionar por su importancia. Esta serenidad y esa sencillez eran la expresión de la confianza que otorgan el genio y la santidad».

Sobre la intención general de santo Tomás, manifestada en las primeras palabras del prólogo, de exponer todo el contenido de la religión cristiana, comenta Farrell:

> «Viendo lo que en realidad hizo, quería decir que se proponía explorar la eternidad sin desdeñar tema alguno del universo. En efecto: detuvo su mirada en la cristalina belleza del mundo angélico y no dudó en hollar los misteriosos dominios del corazón humano, sin sentirse tampoco confundido ante la paradójica pequeñez y grandeza de la mente humana; llevó a cabo una exhaustiva investigación tanto del lado angélico como del animal en esa imagen de Dios que es el hombre; habló con tanta profundidad del origen, fin y formación del mundo físico como de la vida, muerte y resurrección del Dios hecho hombre; trató del misterio del pecado y, por supuesto, de la vida sobrenatural, de los sacramentos y de las riquezas inagotables de la gracia»[147].

De una manera más precisa, Santiago Ramírez sintetiza de este modo el plan de la *Suma:*

> «El objeto formal terminativo de la *Suma teológica* es el mismo Dios. Pero Dios puede ser considerado, bien en sí mismo, bien como principio y fin de todas las cosas. De estos tres aspectos bajo los cuales Dios puede y debe ser considerado nacen tres grandes divisiones de la Teología: 1) tratado de Dios

[146] *STh.* pról.

[147] W. FARRELL, OP, *Guía de la Suma teológica,* I, trad. J. Esteban Perruna (Palabra, Madrid 1982) 20.

> en sí mismo, como uno y trino; 2) tratado de Dios como creador de todas las cosas; y 3) tratado de Dios como fin de todas las criaturas por él causadas»[148].

La obra está dividida en tres grandes partes. «Si la primera parte considera a Dios en sí mismo y como primer principio eficiente de todas las cosas, la segunda y tercera lo miran como fin último y bienaventuranza cumplida de la criatura racional». El contenido de las tres partes, en síntesis, es el siguiente:

> «La primera parte de la *Suma teológica* nos presenta a Dios como es en sí mismo, uno en esencia y trino en personas, y además como creador, conservador y gobernador de todas las cosas. La segunda parte investiga y analiza los medios aptos y adecuados que pueden conducir a las criaturas racionales y libres a la posesión de su fin supremo y último, que es Dios, como también los obstáculos y tropiezos que las pueden apartar del logro de tan dichoso fin. La tercera parte nos enseña el camino que lleva a Dios. Este camino es nuestro divino Redentor, Jesucristo»[149].

c) *Ser y humildad*

Todos los tratados de la primera parte de la *Suma teológica* —*De Dios uno; De la santísima Trinidad; De la creación en general; De los ángeles; De la creación corpórea, Del hombre* y *Del gobierno del mundo*— se basan como fundamento racional o filosófico último en la doctrina del ser, constitutivo metafísico de Dios —«el mismo ser subsistente»[150]—, y constitutivo formal participado en las criaturas. Por su novedad y por su profundidad, no es una doctrina de fácil comprensión. No siempre, por ello, ha sido adecuadamente interpretada por los seguidores de santo Tomás, ya desde sus primeros discípulos.

Debe destacarse que santa Catalina de Siena (1347-1380), de quien se ha dicho que es la mejor expresión del ideal dominicano, en *El diálogo* —libro dictado por la santa, en su mayor parte en estado de éxtasis o después del mismo—, presenta lo esencial de esta doctrina metafísica en el siguiente texto característico de su espiritualidad: «Sabe que ninguno puede salir de mis manos, porque yo soy el que soy, y vosotros, por vosotros mismos, no sois, sino en cuanto habéis sido creados por mí»[151].

Frente a «El que es» (Éx 3, 14-15) el hombre advierte claramente que «no es»[152]. Esta contraposición, que tiene sus raíces en la metafísica

[148] S. RAMÍREZ, «Introdución general», en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica,* I (BAC, Madrid ³1964) 204.

[149] Ibíd., 205.

[150] *STh.* I q.4 a.2 in c.

[151] SANTA CATALINA DE SIENA, *El diálogo,* p.II c.XVIII, en ÍD., *Obras. El diálogo,* intr., trad. y notas A. Morta (BAC, Madrid 1955) 226.

[152] Se lee en otro de sus escritos: «Tú, Deidad Eterna, eres Vida, yo muerte; tú, Sabiduría, y yo, necedad; tú, Luz, y yo, tinieblas; tú, Infinito, y yo, finita; tu suma Rectitud, y yo, miserable tortuosidad; tú, Médico, y yo, enferma. Y ¿quién podrá llegar a ti, suma Altura, Deidad Eterna, y darte gracias por tantos infinitos beneficios como nos has dado? Tú mismo llegarás con la luz que infundirás en quien quiere recibirla, y con tu ligadura atarás al que se deje atar y no ofrezca resistencia a tu voluntad» (SANTA CATALINA DE SIENA, *Elevaciones,* en ÍD., *Obras...,* o.c., 582.

del ser, la sintió santa Catalina grabada en lo más hondo de su interior porque la oyó del mismo Dios. Le dijo al principio de sus visiones:

> «¿Sabes, hija mía, quién eres tú y quién soy yo? Si sabes estas dos cosas, serás feliz. Tú eres la que no es; yo, por el contrario, el que soy. Si hay en tu alma este conocimiento, el enemigo no te podrá engañar, te librarás de todas sus insidias, jamás consentirás en cosa contraria a mis mandamientos y sin dificultad conseguirás toda gracia, toda verdad y toda luz»[153].

Estas palabras expresan, como otras muchas de la santa —proclamada doctora de la Iglesia, el 4 de octubre de 1970, por Pablo VI—, la doctrina de santo Tomás de una manera no estrictamente discursiva, pero con una gran fuerza expresiva. Significan que la humildad, fruto del conocimiento de sí, no consiste en humillarse o en situarse en la vida social en un plano inferior al que nos corresponde estar. Se refiere a una humildad metafísica o entitativa. Esta humildad es el resultado del verdadero conocimiento del propio ser, del ser de la criatura.

El verdadero conocimiento de sí se consigue en lo que santa Catalina llama la «celda interior». No quiere significarse, con esta figura del lenguaje, simplemente el vivir dentro de uno mismo, sin dispersarse en una vida sensible. La celda del conocimiento de sí es más que vivir en torno de sí mismo. En una de sus cerca de cuatrocientas cartas, que se conservan, escribe la santa:

> «Esa celda es una morada que el hombre lleva consigo a donde quiera que vaya. En ella, se adquieren las verdaderas y reales virtudes y singularmente la humildad y la ardentísima caridad. Como consecuencia del conocimiento de nosotros mismos, el alma se humilla reconociendo su imperfección y que por sí misma no existe, pues comprende haber recibido de Dios su existencia. Por eso reconoce también la bondad de Dios en ella. A esa Bondad le atribuye su existencia y todos los dones que a la existencia se han añadido. De este modo adquiere una verdadera y perfecta caridad, amando con todo el corazón, todo el afecto y toda su alma»[154].

La verdad del conocimiento de sí, por tanto, debe estar conexionada con el conocimiento de Dios. Si falta este último, se cae en el desaliento e incluso en la desesperación. En cambio, el mero saber de Dios, por la dificultad que implica, puede llevar a la soberbia. Escribe santa Catalina que el hombre debe vivir:

> «En la celda de conocimiento de sí, donde comprende su miseria, por haber visto con el entendimiento sus defectos y que no tiene existencia por sí mismo. Lo ha visto de verdad, cuando el hombre conoce y reconoce la bondad de Dios en sí. Si se conociese únicamente a sí mismo, no poseería un conocimiento fundado en la verdad y no sacaría el fruto que se debe de ese conocimiento de sí. Más bien perdería que ganaría, pues de él sacaría sólo

[153] BEATO RAIMUNDO DE CAPUA, *S. Catalina de Siena,* trad. A. Vicens (La Hormiga de Oro, Barcelona 1993) n.92 p.113.

[154] SANTA CATALINA DE SIENA, Carta 37: «A Fray Nicolás de Ghida, de la Orden del Monte Olivito», en J. SALVADOR Y CONDE, *Epistolario de santa Catalina de Siena. Espíritu y doctrina,* I (Biblioteca dominicana, 1; San Esteban, Salamanca 1982) 319.

> hastío de sí mismo y turbación, por lo cual el alma se secaría y, siguiendo el hastío en él, llegaría a la desesperación. Si quisiese, por el contrario, conocer a Dios sin conocerse a sí mismo, obtendría el maloliente fruto de una gran presunción. Esta es alimentada por la soberbia, y una alimenta a la otra. Es necesario, por tanto, que la luz vea y conozca de veras, y que el conocimiento de sí se perfeccione con el de Dios, y el de Dios con el conocimiento de sí mismo»[155].

Gracias a que en la «celda interior» se conoce la bondad de Dios, el hombre puede tener, sin perder la paz interior, un conocimiento verdadero de su escasez de bien, que se corresponde con su indigencia entitativa. Puede verse a sí mismo con los ojos de Dios, que es la bondad infinita. Escribe en otra carta:

> «Con gran deseo quiero que comprendas que por ti misma no existes, y que no quiero que veas tu negligencia e ignorancia a través de la oscuridad y la turbación, sino a través de la luz infinita de la bondad de Dios, que se muestra en ti misma. Sabe que el demonio no quisiera sino que te entregaras al conocimiento de tus miserias, sin más consideración»[156].

En el conocimiento de sí mismo, el hombre descubre la bondad de Dios porque advierte el amor de Dios, que da el bien a la criatura humana al crearla, al darle el ser y todo lo que el ser del hombre supone y que, además, se da a sí mismo como último fin y felicidad suprema de esta criatura.

> «El alma [...] abre el ojo del conocimiento y ve que no es nada, porque la existencia que tiene procede de Dios, y su inestimable caridad encuentra que por amor, y no por deber, la ha creado a imagen y semejanza suya para que goce y participe de la suma y eterna belleza de Dios. No la ha creado para otro fin»[157].

Con estas afirmaciones, santa Catalina expone de una manera peculiar, poética y espiritual, la doctrina de santo Tomás del amor creador y bienaventuranza. Afirma el Aquinate que:

> «Dios ama todo cuanto existe. Todo lo que existe, en cuanto es, es, ya que el ser de cada cosa es un cierto bien, como lo es cualquiera de sus perfecciones [...] la voluntad de Dios es causa de todo. Luego en tanto un ente tiene de algún modo el ser u otro bien, en cuanto es querido por Dios. Por consiguiente, Dios quiere algún bien para cada uno de los entes existentes. Por eso, como amar es precisamente querer el bien para otro, síguese que Dios ama todo lo que existe».

En el orden del conocimiento, que se consigue en la propia interioridad, el del amor de Dios es anterior al de su bondad. En cambio, considerada la realidad de los atributos divinos en sí mismos, primero aparece la bondad divina y luego, como se advierte en este razonamiento

[155] ÍD., Carta 51: «A Fray Félix de Massa, de la Orden de san Agustín», ibíd., I 356.

[156] ÍD., Carta 73: «A Sor Constanza, monja del Monasterio de san Abundio, junto a Siena», ibíd., I 411.

[157] ÍD., Carta 5: «A Micer Francisco de Montalcino, doctor en Leyes civiles», ibíd., I 237.

metafísico del Aquinate, el amor de Dios. En este mismo pasaje infiere un principio profundísimo y de gran importancia —por el que ha empezado santa Catalina—: la afirmación de la humildad metafísica que se conoce directamente por Dios. Escribe santo Tomás:

«Sin embargo, no ama como nosotros lo hacemos. Pues, como nuestra voluntad no causa la bondad de las cosas, sino que es movida por ella como por el objeto, nuestro amor, por el que queremos el bien para alguien, no causa su bondad. Sino que sucede al revés, es decir, su bondad real o aparente, provoca el amor por el que queremos conserve el bien que posee y alcance el que aún no tiene y en ello ponemos nuestro empeño. En cambio, el de Dios es un amor que crea e infunde y crea bondad en las cosas»[158].

El principio que el amor divino causa a la bondad del mismo objeto amado tiene enormes consecuencias teológicas y prácticas. En la introducción a la cuestión de la *Suma teológica* —edición española bilingüe—, dedicada al amor de Dios, se comenta este pasaje explicando que Dios:

«Porque nos amó, nos ha creado, y mientras subsistamos, somos objetos del amor de Dios. No hay, pues, ningún ser que no reciba algún rayo del amor divino. Pero el amor de Dios es muy distinto del amor de las criaturas [...] causado por el bien del objeto amado. En cambio el amor de Dios causa y produce el bien de la cosa amada. La voluntad divina no es solicitada por el bien de las cosas creadas, sino que, por el contrario, es la causa universal que difunde y derrama en las cosas la bondad, por la que éstas se hacen apetecibles y amables [...] Todos [los seres creados] han recibido su bondad y perfección del amor de Dios; el que ha recibido mayor perfección es porque es más amado de Dios, el que la recibió en menor grado es menos amado. Dios no ama más las cosas porque éstas sean mejores, sino que las cosas son mejores porque son más amadas de Dios. Es este un principio universal que tiene aplicación lo mismo en el orden natural que en el sobrenatural. Debemos decir: Dios no quiere más a una persona porque sea más perfecta y más santa, sino que una persona es más perfecta y más santa porque es más amada de Dios»[159].

Esta doctrina responde, por una parte, a la objeción de que Dios por crear las cosas ordenadas a él, como su último fin —«todo está ordenado como a su fin, a un bien sumo, que es Dios»[160]—, busque un provecho o interés, que, en definitiva, su amor sea egoísta.

«La bondad infinita de Dios nada puede recibir de los bienes creados: son éstos los que lo han recibido todo de Dios. Si Dios comunica su perfección a las criaturas es por pura bondad, por pura liberalidad, sin mezcla de ningún interés personal. ¡Y esta bondad infinita, esta liberalidad inmensa, la califican de "egoísmo de Dios"! Dios ama las cosas en orden a sí mismo, es verdad. Pero Dios no puede amar en las cosas más que el bien y perfección de las mismas que él les comunica, y este bien y esta perfección consisten esencialmente en el orden trascendental a la bondad suprema e infinita. Luego amar el bien de las criaturas es amarlas en orden a Dios; amar las criaturas

[158] *STh.* I q.20 a.2 in c.
[159] F. MUÑIZ, OP, «Introducción a la cuestión 20 de la primera parte de la "Suma teológica"», en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica,* o.c., I 725.
[160] *Cont. gentes,* III 17, en SCG II 89.

por sí mismas sería amarlas como bien absoluto e infinito, sería amar en ellas el bien que no hay, sería una verdadera monstruosidad»[161].

Por otra, expresa una consecuencia práctica que santa Catalina indica en estos textos: vivir de acuerdo con la humildad metafísica o entitativa:

«Esta profunda doctrina tomista debe extirpar en nosotros todo principio de soberbia y de vanidad. Quien encuentre en sí mismo alguna buena cualidad o perfección, quien se crea más perfecto y mejor que su prójimo, sepa que esto obedece a que ha sido prevenido con mayor amor; lo cual debe inducirle a un reconocimiento más humilde y más profundo para con el Dador de todo bien. Es la misma doctrina que expresaba san Pablo cuando escribía: "¿Quién es el que a ti te hace preferible? ¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿de qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?" (1 Cor 4,7)»[162].

Para mostrar la conexión entre el ser recibido de la criatura y la profunda humildad, que se revelan en la autoconciencia humana, afirmada en la doctrina de santo Tomás, santa Catalina la sigue tan fielmente que incluso utiliza el mismo concepto filosófico tomista de participación. La noción de participar, o de poseer en parte lo que otro posee de una manera plena, aplicada a la creación, explica que Dios se conciba como «el mismo ser» y las criaturas como participantes del ser[163]. En *El diálogo,* se ponen en boca de Dios estas palabras:

«Soy creador de todas las cosas, que participan del ser, menos del pecado, que no es, porque yo no lo hice. Porque él no existe en mí, no es digno de ser amado»[164].

En lugar de querer el mismo ser —Dios—, el hombre puede querer el no ser, el pecado, el pecado o mal moral, —no creado por Dios, sino por la criatura—, aunque en realidad no es una creación, porque no tiene ser propio, sino que es una falta del mismo. Como indica el tomista Francisco Pérez Muñiz (1905-1960) en la introducción citada:

«Dios ama todas las cosas, pero no ama todo lo que hay en las cosas pues [...] Dios no puede querer, ni siquiera indirectamente el pecado. Pero téngase presente que el pecado no lo recibe el hombre de Dios, sino que nace de su propia fragilidad y miseria, de su propia nada. Dios aborrece en el pecador el pecado y ama cuanto en él hay de bueno: el ser, la vida, la inteligencia, etc.»[165].

Sin embargo, aunque la criatura elija la nada en lugar del ser, siempre es dependiente de Dios. En *El diálogo* de santa Catalina de Siena se lee:

«La criatura me ofende precisamente porque ama lo que no debe al amar el pecado, y me odia a mí, a quien está obligado a querer por ser yo

[161] F. MUÑIZ, OP, «Introducción a la cuestión 20 de la primera parte de la "Suma teológica"», a.c., 726.
[162] Ibíd., 725.
[163] Cf. *STh.* I q.44 a.1 in c.
[164] SANTA CATALINA DE SIENA, *El diálogo,* p.II c.XVIII, o.c., 226.
[165] F. MUÑIZ, OP, «Introducción a la cuestión 20 de la primera parte de la "Suma teológica"», a.c., 726.

sumamente bueno y haberle dado el ser con tanto fuego de amor. Pero no pueden huir de mí; en mí están o por el vigor de la justicia, para expiar sus culpas, o por misericordia»[166].

La conjunción «o», en este caso, no expresa, en realidad, una alternativa. La justicia y la misericordia están armonizadas. En Dios, todas sus obras reflejan a la vez su justicia y sus misericordias porque, como argumenta santo Tomás:

«El origen primero de la bondad es Dios. Pero hay que tener presente que otorgar perfecciones a las cosas pertenece a la bondad divina y a la justicia, liberalidad y misericordia. Pero por razones distintas. La comunicación de perfecciones, considerada en absoluto pertenece a la bondad [...] Pero en cuanto Dios las concede en proporción de lo que corresponde a cada ser, pertenece a la justicia [...] en cuanto no las otorga para utilidad suya, sino por sola su bondad, pertenece a la liberalidad, y que las perfecciones que concede sean remedio de defectos, pertenece a la misericordia»[167].

No debe entenderse la misericordia de Dios como una disminución o relajación de su justicia. Siempre la justicia de Dios es infinita. San Anselmo escribió, refiriéndose a Dios: «Cuando castigas a los malos, lo haces con justicia, porque han merecido la pena; y cuando les perdonas, también eres justo, porque tu voluntad es conforme a tu bondad, aunque no lo sea a sus méritos»[168]. Santo Tomás argumenta esta profunda doctrina notando, consecuentemente, que la «misericordia es la plenitud de la justicia».

«Cuando Dios usa de misericordia, no obra contra su justicia, sino que hace algo que está por encima de la justicia, como el que diese de su peculio doscientos denarios a un acreedor a quien no debe más que ciento, tampoco obraría contra justicia; lo que hace es portarse con liberalidad y misericordia. Otro tanto hace el que perdona las ofensas recibidas, y por esto el Apóstol llama "donación" al perdón. "Donaos unos a otros como Cristo os donó" (Ef 4,32). Por donde se ve que la misericordia no destruye la justicia, sino que, al contrario, es su plenitud, y, por esto dice el apóstol Santiago: "La misericordia aventaja al juicio" (Sant 2,13)»[169].

Por su bondad, Dios difunde de múltiples maneras su perfección, incluso remediando los defectos que encuentra en las criaturas, obrando con misericordia. Como explica fray Francisco Muñiz al comentar este pasaje:

[166] Siguen a continuación estas palabras: «"Abre, pues, los ojos de tu entendimiento, fíjalos en mi mano, y verás que es verdad cuanto te digo". Levantando entonces ella los ojos de su espíritu para obedecer al Eterno Padre, veía encerrado en su puño, el mundo entero, y Dios le decía: "Mira, hija mía, como ninguno me puede ser quitado, porque todos están aquí o por justicia o por misericordia, como te he dicho, puesto que míos son y han sido creados por mí y los quiero inefablemente. Por eso, a pesar de sus iniquidades, yo tendré con ellos misericordia por medio de mis siervos y cumpliré la petición que con tanto amor y dolor me has presentado"» (SANTA CATALINA DE SIENA, *El diálogo,* p.II c.XVIII, o.c., 226.d.).

[167] *STh.* I q.21 a.3 in c.

[168] SAN ANSELMO, *Proslogion,* X, en *Obras completas de san Anselmo,* I (BAC, Madrid 22008) 381. Concluye: «De esa manera castigas justamente y perdonas justamente, sin que haya en ti contradicción» (ibíd.).

[169] *STh.* I q.21 a.3 ad 2.

«Al atribuir a Dios la misericordia, debemos antes despojarla de las imperfecciones que tiene en los hombres. La tristeza, o condolencia del mal ajeno, que va implicada en la misericordia humana, no puede tener lugar en Dios. Al hablar de la misericordia en Dios queremos significar el propósito o decisión de la divina voluntad de remediar los males o defectos que hay en las cosas, y particularmente en el hombre. Un defecto se remedia comunicando la perfección de que dicho defecto priva, como el pecado se perdona por la infusión de la gracia»[170].

En *El diálogo* el autoconocimiento no es meramente teórico porque lleva a la humildad profunda y fundamental, a la realidad negativa de la criatura, en cuanto vacía de los errores de la vanidad y de la soberbia. Sin embargo, esta virtud a su vez permite que se establezca la virtud positiva de la caridad o amor, que llena este vacío, y puede cimentar todas las demás virtudes. En la obra se lee que dice Dios a Catalina:

«Este es el camino para llegar al perfecto conocimiento y a gustar de mí, vida eterna; que jamás te salgas del conocimiento de ti, y, una vez hundida en el valle de la humildad, me conozcas a mí en ti»[171].

En otra de las cartas, santa Catalina explica por qué el conocimiento de Dios como amor lleva al amor a Dios.

«Necesitamos ver y conocer de veras con la luz de la fe que Dios es suma y eterna bondad y no puede querer sino el bien. Por eso es voluntad suya que nos santifiquemos en él. Lo que nos da y permite tiene esta finalidad. En cuanto a si quiere otra cosa que nuestro bien, yo aseguro que no cabe dudarlo si miramos a la sangre del humilde e inmaculado Cordero, desgarrado, con sufrimientos y afligido de sed en la cruz. Esto nos demuestra que el sumo y eterno Padre nos ama de modo que no podemos estimar, ya que por el amor que nos tuvo nos dio al Verbo de su unigénito Hijo, siendo nosotros enemigos por el pecado cometido. El Hijo nos dio la vida corriendo, como un enamorado, a la afrenta de su muerte en la cruz. ¿Cuál fue la razón? El amor a nuestra salvación. Así, pues, veis que la sangre quita toda duda de que Dios quiera algo distinto de nuestro bien. ¿Cómo pudo la suma Bondad hacer algo distinto que el bien? No pudo. ¿Cómo la Providencia utilizará otra cosa que la providencia? El que nos ha amado antes de que existiésemos, y por amor nos creó a su imagen y semejanza, es imposible que no nos ame y no provea a nuestras necesidades de alma y cuerpo. Dios, como Creador, ama siempre a sus criaturas y lo único que aborrece en nosotros es el pecado. Por eso permite en nosotros muchos trabajos en el cuerpo o en los bienes temporales de modos diversos, según él ve que lo necesitamos. Como verdadero médico, da la medicina que nuestra enfermedad requiere»[172].

El amor le permite a santa Catalina penetrar en el misterio de Cristo. Por su encarnación y misión redentora, compara a Jesucristo con un puente. En *El diálogo,* le dice Dios:

[170] F. MUÑIZ, OP, «Introducción a la cuestión 20 de la primera parte de la "Suma teológica"», o.c., 743.

[171] SANTA CATALINA DE SIENA, *El diálogo,* p.I c.IV, o.c., 183.

[172] ÍD., Carta 13: «A Marcos Bindi, mercader», en J. SALVADOR Y CONDE, *Epistolario de santa Catalina de Siena,* o.c., I 253-254.

«Quiero que mires este puente que es mi unigénito Hijo. Mira su grandeza, que va del cielo a la tierra. Mira cómo la tierra de vuestra humanidad está unida con la grandeza de la divinidad. Por esto digo que llega del cielo a la tierra, por esta unión que he realizado en el hombre [...] De esta suerte, la Alteza se humilló hasta la tierra de vuestra humanidad, y, unida la una a la otra, se hizo el puente y se recompuso el camino. ¿Para qué se hizo este camino? Para que en verdad llegaseis a gozar con la naturaleza angélica»[173].

Precisa más adelante que el puente tiene dos direcciones: una descendente, que se inicia en Dios, y otra ascendente, de los hombres a Dios.

«Cuando mi unigénito Hijo volvió a mí a los cuarenta días después de la resurrección, este puente se elevó de la tierra, es decir, del trato de los hombres, y se alzó al cielo [...] Él es camino, verdad y vida. Y este camino es el puente que os conduce a las alturas del cielo»[174].

Es necesaria la aceptación humana de la gracia de Dios, conseguida por Cristo, para poder ascender por el puente, porque: «No bastaría, sin embargo, para conseguir la vida el que mi Hijo se haya hecho puente, si vosotros no pasaseis por él»[175].

Santa Catalina termina su doctrina de Jesucristo Puente con este bello himno a la misericordia en el que recuerda el importante papel de la Eucaristía en ella:

«¡Oh Misericordia, que nace de tu deidad, Padre Eterno, y que gobierna con tu potencia el mundo entero! En tu misericordia fuimos creados, en tu misericordia fuimos creados de nuevo en la sangre de tu Hijo [...] con tu misericordia mitigas la justicia, por misericordia nos has lavado en la sangre; por pura misericordia quisiste convivir con tus criaturas. ¡Oh loco de amor! ¿No te bastó encarnarte? [...] tu misericordia te constriñe a hacer por el hombre más todavía. Te quedas en comida para que nosotros, débiles, tuviéramos sustento, y los ignorantes, olvidadizos, no perdieran el recuerdo de tus beneficios. Por esto se lo das al hombre todos los días, haciéndote presente en el sacramento del altar dentro del cuerpo místico de la santa Iglesia»[176].

Advierte en una carta que del amor a Dios se sigue el amor al prójimo. Para dar un bien a Dios, donación que exige todo amor —amar, como afirma el Aquinate, es querer el bien para alguien—, tiene que hacerse dando bienes al prójimo.

«Quiero que sepáis que no se puede amar ni darse en el alma la virtud, si no es mediado el prójimo. ¿Cómo? Lo diré. El amor que yo tengo a mi Creador no puedo mostrárselo a él porque a Dios no se le puede hacer bien alguno. Hay que hacerlo por medio de la criatura, socorriéndola y proporcionándole el bien que no se puede hacer a Dios. Por eso preguntó Cristo a san Pedro: "Pedro, ¿me amas?". El respondió "sí". Cristo contestó diciendo: "Apacienta mis ovejas". Con el amor que me tienes no puedes hacerme bien alguno; hazlo, pues, a tu prójimo. Veis, por tanto, el medio que precisamos para realizar la paz en la grandísima guerra que sostenemos con Dios. Por

[173] Íd., *El diálogo,* p.II c.XXII, o.c., 230-231.
[174] Ibíd., p.II c.XXIX, o.c., 242.
[175] Ibíd., p.II c.XXII, o.c., 231.
[176] Ibíd., p.II c.XXX, o.c., 245-246.

él conseguiréis el medio de la virtud. Os dije que el prójimo era el modo dulce y glorioso que elimina toda guerra (pecado) y oscuridad del alma. Pero pensad: la virtud se adquiere y descubre en el amor al prójimo, amando a mis amigos y a enemigos por causa de la cruz. Así se extingue el ardor de la ira y el odio que el hombre pudiera tener a su hermano».

Con el amor a Dios y al prójimo por Dios quedan unidos los dos fundamentos que santo Tomás pone en la vida cristiana: la humildad y la caridad.

«La virtud de la caridad y de la humildad se encuentran y consiguen sólo amando al prójimo por Dios, porque el hombre pacífico expulsa de su corazón la ira y el odio al enemigo y la caridad arrojará al amor propio, amor a sí mismo, y dilatará el corazón con la caridad fraterna amando a sus enemigos y amigos como a sí mismo en razón del Cordero degollado y muerto. Esa caridad le proporciona paciencia ante toda injuria de palabra o de obra, junto con una dulce fortaleza para saber sobrellevar las faltas del prójimo. Entonces el alma, que tan dulcemente ha adquirido la virtud por el seguimiento de las huellas del Salvador, vuelve contra sí todo el odio que tenía contra el prójimo, aborreciendo los vicios, faltas y pecados que ha cometido contra su Creador, bondad infinita. Quiere vengarse en sí misma y castigarlos en su parte sensitiva, es decir, que, como los sentidos y la vida mundana le producen odio y repulsa hacia el prójimo, así la razón ordenada en la perfecta y verdadera caridad quiere lo contrario, esto es, amar y ponerse en paz con él. Todo género de vicios tiene por contrario a las virtudes y esta es la virtud que logra poner en paz al alma con Dios, de modo que con ella castiga la injuria que le ha hecho»[177].

La caridad devuelve la rectitud a la razón, para que dirija las otras facultades, y pueda cambiar el odió al prójimo, provocado por su desorden no sólo en amor, sino también cambiarle la dirección y dirigirlo contra sí mismo, en cuanto pecador. Esta sublime regla de vida debe concretarse incluso en no ver el mal en el prójimo. Dice Dios a la santa en *El diálogo:*

«Mi voluntad no quiere más que vuestro bien, y cuanto doy o permito, lo permito y lo doy para que consigáis vuestro fin, para el cual yo os crié. El alma que está siempre en el amor del prójimo, permanece siempre en el mío, y, estando en el mío, está unida a mí. Te es necesario, por tanto, si quieres llegar a la pureza que me pides, hacer estas tres cosas principales, a saber: unirte a mí por afecto de amor, teniendo siempre presentes en tu memoria

[177] Íd., Carta 103: «A Benuccio de Pedro y a Bernardo de Micer Huberto de los Belforti de Volterra», en J. Salvador y Conde, *Epistolario de santa Catalina de Siena,* o.c., I 495-496. Se termina así la "grandísima guerra que sostenemos con Dios" al pecar contra la caridad, tal como indica seguidamente: «Por eso os dije que deseaba ver vuestro corazón y afecto en paz con vuestro Creador. Este es el verdadero camino y no hay otro. Teniendo, pues, hijos, deseo de vuestra salvación quisiera que con el cuchillo del odio separaseis el amor a vosotros mismos y no hicieseis como los necios y locos que, al herir a otro, se hieren a sí mismos. Él mismo es el primer muerto porque, poseído por el odio a muerte, queriendo herir al enemigo, se ha herido a sí antes en el pecho, porque la punta del odio se ha clavado en su corazón, el cual está muerto a la gracia. Por tanto, por amor a Cristo crucificado, no más guerra. No queráis mantener al alma y al cuerpo en tormento. Temed a la justicia divina que siempre os amenaza» (ibíd., 406). Concluye, por tanto, indicando que al daño que con la falta de amor al prójimo nos hacemos a nosotros mismos, se añade el que vendrá de la justicia divina.

los beneficios recibidos de mí; contemplar con los ojos de tu inteligencia el afecto de mi caridad, con la que os amo inestimablemente; y juzgar, en la voluntad de los hombres, mi voluntad y no la mala voluntad de ellos. Porque su juez, soy yo; yo y no vosotros»[178].

d) *Filosofía, teología y mística*

En *El diálogo* de santa Catalina, además de una rica teología sobre el Verbo encarnado, se encuentra la doctrina de las virtudes y de los vicios de santo Tomás, expuestas desde su propia personalidad y espiritualidad. Todo su contenido confirma, como indicó Pablo VI al proclamarla doctora de la Iglesia, el 4 de octubre de 1970 —una semana después que a santa Teresa de Jesús—, que:

> «Es cierto que en sus escritos se refleja de manera sorprendente la teología del "Doctor angélico" [...] pero lo que más sorprende en la santa es la sabiduría infusa, es decir, la luminosa, profunda y extraña asimilación de las verdades divinas y de los misterios de la fe [...] causada por el carisma de sabiduría del Espíritu Santo, un carisma místico»[179].

El Papa cita a continuación las palabras de Pío II (1405-1464) en la bula de canonización de la santa —*Misericordias Domini*—, del 29 de julio de 1461, día en que tuvo lugar la correspondiente solemne ceremonia en la basílica de san Pedro: «Su doctrina no fue adquirida; hay que considerarla como maestra antes que como discípula»

También se nota en la obra de santa Catalina su fiel espíritu dominicano. Como recordó Pablo VI: «Era hija de una Orden religiosa de las más gloriosas y activas de la Iglesia»[180]. Además, contribuyó decisivamente a que el beato Raimundo de Capua (1330-1399), maestro general de la Orden (1380-1399), extendiera por toda ella la vuelta de la observancia de las reglas. Había surgido un movimiento espontáneo de reforma en algunas provincias que, si el maestro Raimundo no lo hubiera hecho oficial, se hubiera perdido la unidad de la Orden.

Por su importante espíritu reformador, que había recibido de santa Catalina, Raimundo de Capua fue llamado segundo fundador de la Orden de Predicadores. Contó para la renovación con la cooperación de los frailes confesores y discípulos de la santa y, tal como él mismo

[178] ID., *El diálogo,* p.II c.C, o.c., 378.

[179] PABLO VI, «Homilía en la proclamación de santa Catalina de Siena como Doctora de la Iglesia» (4-10-1970): *AAS* 62 (1970) 673-678.

[180] Dijo también Pablo VI: «¿Cuáles son las líneas características y los temas dominantes de su magisterio ascético y místico? Nos parece que, a imitación del glorioso Pablo, del que toma incluso el estilo robusto e impetuoso, Catalina es la mística del Verbo Encarnado y, sobre todo, de Cristo crucificado. Catalina de Siena fue la pregonera de la virtud redentora de la sangre adorable del Hijo de Dios, derramada sobre el leño de la cruz con amor desbordante para la salvación de todas las generaciones humanas. La santa veía fluir continuamente esta sangre del Salvador en el sacrificio de la Misa y en los Sacramentos, por medio de la acción ministerial de los ministros sagrados, para purificación y embellecimiento de todo el Cuerpo Místico de Cristo. Por lo cual podemos llamar a Catalina la mística del cuerpo místico de Cristo, es decir, de la Iglesia» (ibíd).

indicaba, sobre todo con su ayuda directa desde el cielo. Cuenta en su *Leggenda maior* o *Vida de santa Catalina de Siena,* que en su agonía:

> «En aquel momento extremo se acordó incluso de mí, y dijo: "En vuestras dudas y en vuestras necesidades, recurrid a fray Raimundo y decidle que, ocurra lo que ocurra, no pierda la cabeza ni se desanime, porque yo estaré siempre con él para liberarlo de los peligros, y cuando haga lo que no debe, le haré una advertencia para que se corrija y se enmiende". Me dicen que repitió varias veces estas palabras, mientras pudo hablar»[181].

Se dirigía entonces al Capítulo general de la Orden (el 145°), que se celebraría en Bolonia, en calidad de provincial de Lombardía, cargo que ocupaba desde mayo de 1379. Cuenta que durante el viaje, al pasar ante una imagen de la Virgen:

> «Se dejó oír súbitamente una voz, sin sonido en el aire, cuyas palabras resonaron no en los oídos del cuerpo, sino en la mente, y que yo oí mejor que si me las hubiesen dicho con la boca a un paso de distancia. No sé describir de otro modo aquella voz, si voz se puede llamar, pues no tenía sonido alguno. Sea como fuere, resonaron distintamente en mí estas palabras: "No temas. Estoy aquí por ti, estoy en el cielo por ti. Te protegeré y te defenderé". Oído esto, a decir verdad, me quedé muy perplejo y pensé de dónde podía venir aquel confortamiento y aquella promesa de seguridad»[182].

El día 12 de mayo fue elegido maestro general (el 23° de la Orden) en este Capítulo de Bolonia y comprendió que había sido Catalina. En su biografía de la santa, Raimundo de Capua cuenta que nació el 25 de marzo de 1347, domingo, festividad de la Anunciación del Señor, en el barrio de Fontebranda de Siena, capital de la república de Siena. Vigésima cuarta de los veinticinco hijos de Giacomo Benincasa, tintorero de pieles, hombre humilde, bueno y caritativo, y de «Monna» Lapa de Puccio, dulce, alegre y bulliciosa. A los cinco o seis años Catalina tuvo una visión:

> «Mientras desde la casa de la hermana volvía a su propia casa por una cierta cuesta, que la gente llama Valle Piatta, la santa niña alzó los ojos y vio frente a sí y suspendido en los aires, por encima del tejado de la iglesia de los frailes Predicadores, un bellísimo trono adornado con magnificencia regia. En él, sentado como un emperador y revestido con hábitos pontificales y con la tiara en la cabeza, esto es, con la mitra monárquica y papal, estaba sentado el Señor Jesucristo, Salvador del mundo. Estaban con él Pedro, el príncipe de los apóstoles, Pablo y el santo evangelista Juan. Al ver aquello, la niña se quedó como clavada en el suelo y, con la mirada fija y sin pestañear, miraba amorosamente a su Salvador y Señor, que se mostraba de aquel modo para cautivar su amor. Fijándose en ella con sus ojos llenos de majestad y sonriéndole con dulzura, levantó la mano derecha y, haciendo el signo de la cruz tal como hacen los prelados, le hizo el don de su eterna bendición»[183].

Desde esta primera experiencia de lo sobrenatural la niña maduró, incluso humanamente, y comprendió la vida de los santos. Ante un altar

[181] BEATO RAIMUNDO DE CAPUA, *S. Catalina de Siena,* n.367, o.c., 352-353.

[182] Ibíd., n.368, o.c., 353-354.

[183] Ibíd., n.29, o.c., 58.

de la Virgen, a los siete años, hizo voto de virginidad. Se entregó a una dura vida ascética, que la llevaba a privarse de alimentos, a aplicarse rigurosas disciplinas y a una constante preocupación por la salvación de las almas. Cuenta Raimundo de Capua que:

> «Cada día, poco a poco, se privaba de todo lo que estuviera cocido, excepto el pan; en poco tiempo, mortificándose a sí misma, se redujo a alimentarse de pan y de hierbas crudas. A los veinte años, si no me equivoco, o por aquel tiempo, se privó finalmente también de pan y pasó a alimentarse tan sólo de hierbas»[184].

No puede pensarse en una anorexia o inapetencia permanente, ni por enfermedad digestiva o por trastorno de la personalidad. El dominico nota que:

> «Finalmente, no por costumbre ni por disposición natural, sino por un milagro divino le fue dado alcanzar tal punto que, aunque su cuerpo estuviese agraviado por muchas enfermedades y soportase fatigas que otros no hubieran soportado, no por ello llegaban a consumirse en ella los jugos vitales; su estómago no digería ni podía hacerlo y, sin embargo, las fuerzas corporales, aún faltando alimento, en absoluto disminuían hasta el punto de que decía siempre que su vida era toda ella un milagro. Aquello que aparecía ante nuestros ojos no podía suceder en absoluto por una virtud natural, como me han asegurado los médicos que llevé para que la vieran»[185].

Cuando cumple doce años manifiesta a sus padres su deseo de consagrarse a Dios. Con el propósito de que pudiera encontrar un marido, su madre, en complicidad con su hermana Buenaventura, la anima a que cuide sus vestidos y su pelo. Catalina se lo contó a su primer confesor fray Tomás della Fonte, que la conocía desde muy pequeña porque de niño, habiendo quedado huérfano, había sido acogido por sus padres. Su pariente dominico:

> «Le dio el siguiente consejo: "Desde el momento en que quieres absolutamente servir al Señor y ellos insisten en cambio en que tú hagas lo contrario, demuéstrales la firmeza de tu propósito: córtate los cabellos y quizá así ellos se calmen". Recibido el consejo como venido del cielo, Catalina cogió las tijeras y se cortó jubilosa, a ras de la cabeza, aquellos cabellos que tanto odiaba, porque por ellos temía haber pecado gravemente. Hecho esto, se cubrió la cabeza con una cofia»[186].

Para hacerla desistir de su propósito, su familia la castigó a realizar los oficios más duros de la casa. Le hacían vivir casi como una esclava. Un día tuvo la siguiente visión:

> «Le pareció a la doncella de Cristo ver en sueños a muchos santos Padres y fundadores de diversas órdenes, entre los cuales estaba el beatísimo Domingo. Lo reconoció a primera vista porque llevaba en la mano un lirio muy blanco y muy bello, el cual, como otra zarza de Moisés, ardía visiblemente sin consumirse. Mientras todos, uno por uno, la aconsejaban, para mayor mérito suyo, entrar en una de sus propias órdenes, ella, dirigiendo sus pasos y sus ojos hacia santo Domingo, vio cómo el santo Padre le salía al encuentro llevando en el brazo el hábito de las hermanas que se llaman de la Penitencia y de santo Domingo, de las cuales en la ciudad de Siena había y sigue habiendo un gran número. Cuando estuvo cerca de ella, la confortó con estas palabras: "Dulcísima hija mía, ten valor: no temas ningún impedimento, porque, como deseas, es seguro que llevarás este hábito". Tales palabras la llenaron de santa alegría y, con lágrimas de felicidad, dio gracias al Altísimo y al ínclito atleta Domingo, que la había consolado de un modo tan sublime»[187].

[184] Ibíd., n.58, o.c., 84.
[185] Ibíd., n.59, o.c., 84.
[186] Ibíd., n.47, o.c., 74.

Sus padres cambiaron de actitud y no sólo permitieron que ingresara en las Hermanas de la Penitencia —terciarias dominicas, que por el manto negro que llevaban sobre el hábito blanco dominicano se las llamaba «mantellata»—, sino que su madre les pidió que aceptaran a su hija. Había dificultades por su juventud, tenía unos dieciséis años, pero, después de varias entrevistas, accedieron a recibirla en la institución.

A partir de este momento, viviendo con su familia, pero en su «celda interior» dentro de su alma, comenzó a dedicarse a obras de caridad y al apostolado. Incluso empezó a tener sus primeros discípulos, que después se los llamó «caterinatos», aunque no constituyeron nunca un grupo corporativo ni oficial ni privado. Les unía sólo una relación de «hijos espirituales» de la santa, que los orientaba y dirigía, y a la que llamaban «madre». Se acrecentó su vida espiritual, que estuvo acompañada de experiencias místicas y fenómenos extraordinarios.

Cuando Catalina tenía unos veinte años realizó un desposorio místico con Jesucristo. Como señal externa de este acontecimiento, Cristo le colocó un misterioso anillo, que sólo ella podía ver. Frecuentemente se le aparecía Jesucristo. Rezaba con ella y, a veces, le daba él mismo la comunión. Uno de sus éxtasis fue tan violento y prolongado que los biógrafos lo denominan «muerte mística»[188].

La misma Catalina de Siena explica que en el estado místico, además de la simple unión con Dios por la gracia, hay una unión por el sentimiento, o conocimiento experimental, de la presencia de Dios en el interior del alma. En *El diálogo,* le dice Dios a la santa que a los místicos, o a los que han llegado al amor prefecto:

> «Les concedo no separarme de ellos por el sentimiento de mi presencia, a la par que te dije de los otros que iba y me apartaba de ellos, no en cuanto a la gracia, sino en cuanto al sentimiento de mi presencia. No obro así con estos muy perfectos, que han llegado a la gran perfección, muertos del todo a toda voluntad propia, sino que continuamente estoy presente en su alma por la gracia y por el sentimiento de esta presencia mía, es decir, siempre que quieren unir su espíritu a mí por afecto de amor pueden hacerlo, porque su deseo ha llegado a tan grande unión por afecto de amor, que por nada pueden separarse de él, sino que todo lugar y todo tiempo

[187] Ibíd., n.53, o.c., 80.
[188] Cf. ibíd., n.213-215, o.c., 219-221.

es lugar y tiempo de oración. Porque su conversación se ha levantado de la tierra y subido al cielo, han quitado de sí todo afecto terreno y amor propio sensitivo de sí mismos»[189].

La unión mística, o la experiencia pasiva de Dios y de su acción en el alma, por su intensidad, puede convertirse en un éxtasis. Entonces el alma —le dice Dios a Catalina—:

«Siendo mortal todavía, gusta el bien de los que son inmortales. Atada aún al peso del cuerpo, adquiere la ligereza del espíritu. Y por esto muchas veces el cuerpo se levanta de la tierra, por la perfecta unión que el alma ha verificado en mí, como si el cuerpo pesado se volviese ligero. No es que se le quite la pesadez corporal, sino porque la unión que el alma tiene conmigo es más perfecta que la unión entre el alma y el cuerpo, y por esto la fuerza del espíritu unido a mí levanta de la tierra la pesadez del cuerpo. El cuerpo queda como inmóvil, todo desgarrado por el afecto del alma, hasta el punto que, como recuerdas haber oído de algunas personas, no sería posible vivir si mi bondad no le cercase con fuerza. Ten entendido que mayor milagro es ver que el alma no se separa del cuerpo en esta unión que ver muchos cuerpos resucitados»[190].

El éxtasis es un efecto de un fenómeno sobrenatural, cuya causa está en Dios y sus dones. Este grado de la contemplación mística se caracteriza por una unión íntima y muy intensa del alma con Dios, producida por dones divinos en las facultades superiores, en el entendimiento, sujeto de la fe, y en la voluntad, que lo es de la caridad. Por actuar fuertemente en ellas, se produce la enajenación de los sentidos, efecto de la del alma.

«No es que el alma se separe del cuerpo (cosa que sólo en la muerte se verifica), sino que son las potencias y el afecto del alma lo que se pierde por la fuerza del amor unido a mí. Por esto, la memoria no se encuentra llena más que de mí. El entendimiento se eleva hasta la contemplación de mi verdad. Y la voluntad que sigue al entendimiento ama y se une a lo que vieron los ojos de la inteligencia. Congregadas y unidas entre sí estas potencias, inmersas y anegadas en mí, el cuerpo pierde toda sensación. El ojo, viendo, no ve; el oído, oyendo, no oye; la lengua, hablando, no habla (a no ser que, como alguna vez, por la abundancia del corazón, permita que la lengua hable para desahogo del corazón y para gloria y alabanza de mi nombre)»[191].

Con gran precisión se encuentran descritas en la obra estas experiencias extraordinarias del cuerpo y del alma, que parecen no poder soportar la luz y el amor que reciben en la contemplación infusa, y que vivió santa Catalina:

«De modo que, hablando, no habla, la mano tocando, no toca, y los pies, andando no se mueven. Todos los miembros se encuentran atados y vinculados con el lazo y el sentimiento del amor. Por estos lazos están tan

[189] SANTA CATALINA DE SIENA, *El diálogo*, p.II c.LXXVIII, o.c., 330.
[190] Ibíd., 333.
[191] Ibíd., 333-334.

sometidos a la razón y unidos con el afecto del alma, que contra su naturaleza, a una voz claman a mí, Padre Eterno, que los separe del alma, y el alma del cuerpo»[192].

También en esta descripción del éxtasis místico y, en general, de toda la vida mística, santa Catalina expone perfectamente la enseñanza de santo Tomás sobre la misma. Dice, por ejemplo, que la visión de Dios es en su efecto, o manifestación en estas almas. Como le dice Dios en *El diálogo:* «Y jamás de ellas me aparto por este sentimiento de mi presencia. Su espíritu me siente siempre consigo»[193]. Igualmente, para santo Tomás lo que el alma experimenta en la unión mística no es la contemplación directa de la esencia divina. Permanece todavía en el claroscuro de la fe. Argumenta el Aquinate:

«Si no podemos entender en esta vida las otras sustancias separadas, porque nuestro entendimiento está connaturalizado con las imágenes, mucho menos podremos ver en ella la esencia divina, que está por encima de todas las sustancias separadas. Y puede servirnos de síntoma el hecho de que cuanto más se eleva nuestra mente para contemplar lo espiritual, tanto más se abstrae de lo sensible».

Esta ley de nuestras potencias naturales, que hace que las superiores y las inferiores estén conexionadas, es la que impide la contemplación directa de Dios. Sólo es posible con su desconexión. De manera que:

«La mente que ve la sustancia divina está desligada totalmente de los sentidos corporales, o por la muerte o por una especie de rapto. Por lo cual se dice en nombre de Dios en el Éxodo: no puede verme el hombre y vivir (Éx 33,20), y lo que se dice en la Sagrada Escritura que algunos vieron a Dios, se ha de entender que fue, o por visión imaginaria, es decir, en cuanto que se demostraba la presencia del poder divino por algunas especies corpóreas presentes al exterior o formadas interiormente en la imaginación; o también que algunos percibieron cierto conocimiento intelectual de Dios por sus efectos espirituales»[194].

Enseña santo Tomás que en esta vida no es posible la contemplación directa de la esencia divina, la visión beatífica, o la visión facial de la misma esencia de Dios, que constituye la eterna felicidad en el cielo para toda criatura. Sólo Cristo, por ser Hijo de Dios, tuvo una habitual y permanente visión beatífica en todos los instantes de su permanencia en este mundo.

El Aquinate únicamente admite, siguiendo a san Agustín, que, por un milagro extraordinario, se permitió una visión transitoria a Moisés y a san Pablo, es un estado de «rapto» o arrobamiento. La visión beatífica no es, por tanto, el último grado de la contemplación infusa en esta vida, pero todos los grados de esta contemplación mística, siempre basados en la fe, están ordenados a ella. Si se compara la visión mística con la beatífica y

[192] Ibíd., 334.
[193] Ibíd., 332.
[194] *Cont. gentes*, III 47, en SCG II 179.

su claridad, puede decirse, con palabras de santa Catalina, que: «Toda visión que el alma recibe mientras está en el cuerpo mortal es tiniebla en comparación de la visión que el alma tiene separada del cuerpo»[195].

e) *Hechos extraordinarios*

A los veinticuatro años de edad, en 1371, santa Catalina empezó la actuación pública. Animó el proyecto de una nueva cruzada de liberación a Tierra Santa. Comenzó a escribir cartas a las grandes figuras del gobierno de la Iglesia y a los gobernantes de las repúblicas italianas. Incomprendida por algunos, sufrió una serie de acusaciones, que se examinaron en el Capítulo general de la Orden de Predicadores, reunido en Florencia, en mayo de 1374, siendo maestro general Raimundo de Tolosa (22.º de la Orden, 1367-1380). El Capítulo, sin embargo, aprobó la espiritualidad de la hermana Catalina. Además, le puso como confesor y director a Raimundo de Capua.

Fray Raimundo era de la familia noble Delle Vigne, que había servido al emperador Federico II —Pier delle Vigne fue uno de los que raptó a santo Tomás—. Entró muy joven en la Orden y por sus patentes virtudes se le encargó la dirección espiritual de las hermanas dominicas de Montepulciano. Después fue elegido prior del convento de Santa María sopra Minerva de Roma. En 1374 estaba en Siena como lector. A partir del encargo de este Capítulo general, su vida discurrió paralela a la de la santa.

Fray Raimundo respetó siempre el espíritu de Catalina. Le aconsejaba con prudencia y con mentalidad de teólogo, pero a veces era ella quien le asesoraba o le encargaba misiones en su nombre. Observaba todos los éxtasis y visiones, y recogía su doctrina, así como todos los sucesos de su vida, la mayoría extraordinarios. Uno de ellos, dice fray Raimundo, es que:

> «Sabía leer sin que ningún mortal se lo hubiese enseñado. Digo leer: no que supiese hablar latín, sino que sabía leer las palabras y pronunciarlas. Me contaba que [...] una mañana se puso a rezar ante el Señor y le dijo: "Señor, si te place que yo sepa leer para salmodiar y cantar tus alabanzas en las horas canónicas, dígnate enseñarme lo que no soy buena para aprender por mí; de todos modos hágase tu voluntad, pues permaneceré también a gusto en mi ignorancia y el tiempo que me concedas lo consumiré también a gusto en otras meditaciones tuyas". ¡Maravilla y clara prueba de la virtud divina! Durante aquella plegaria fue tan divinamente instruida que cuando se levantó sabía leer ágilmente y de corrido cualquier escrito, igual como sabe leerlo el mejor lector que exista [...] leía muy velozmente pero, si se le pedía que silabeara, apenas podía seguir adelante; más aún, apenas distinguía las letras. Esto creo que fue ordenado por el Señor como señal de milagro»[196].

[195] SANTA CATALINA DE SIENA, *El diálogo*, p.II c.LXXIX, o.c., 330.
[196] BEATO RAIMUNDO DE CAPUA, *S. Catalina de Siena*, n.113, o.c., 130-131. Añade: «A partir de entonces Catalina comenzó a buscar los libros del Oficio divino y a leer los Salmos, los Himnos y todo lo que está establecido en las horas canónicas» (ibíd.).

Fray Raimundo de Capua, que además acompañó a la santa en los numerosos viajes de la última etapa de su vida, fue después la persona más indicada para escribir la vida de Catalina. Hay que notar que, en su *Leggenda,* cuenta que santo Tomás se apareció varias veces a su dirigida. Escribe el autor que santa Catalina tuvo muchas visiones de Cristo, de la Virgen María, de María Magdalena y que además:

> «No faltan tampoco las apariciones y el confortamiento de los santos, especialmente Pablo apóstol al que nunca nombraba sin dar muestras de contento, de san Juan Evangelista, alguna vez de santo Domingo, a menudo de santo Tomás de Aquino y, las más de las veces, de Inés, virgen de Montepulciano, cuya vida escribí hace veinticinco años»[197].

La mística santa Inés de Montepulciano (1274-1317), monja del monasterio de Proceno, había fundado un monasterio en Montepulciano, también en la Toscana, que puso bajo la tutela de los dominicos. El beato Raimundo de Capua, que fue también su biógrafo, escribió la *Leggenda* de esta santa que fue canonizada por Benedicto XIII, el 10 de diciembre de 1726, y cuya fiesta se celebra el 20 de abril. Explica, en la misma, el Beato que, a consecuencia de una visión, en la que se le apareció santo Domingo, puso su fundación bajo la asistencia de la Orden de Predicadores. Durante su estancia en el convento para atender espiritualmente a las monjas, fray Raimundo había reunido recuerdos de las hermanas que la habían tratado. Así lo explica en la *Vida de santa Catalina:*

> «Por obediencia a mi santa Orden, permanecí en el monasterio donde descansa el cuerpo virginal de Inés durante tres años o más. Era en tiempos de mi juventud y, recogiendo por aquí y por allá algunos escritos que hallé y hablando con cuatro hermanas que habían sido condiscípulas suyas, escribí una historia de su vida»[198].

Desde su infancia, santa Catalina tenía devoción a esta mística, que había muerto treinta años antes de su nacimiento. Había hecho muchos milagros en vida y, explica Raimundo: «Entre los milagros sucedidos después de muerta Inés, se cuenta que su cuerpo virginal y santo, que nunca fue enterrado, se conserva incorrupto hasta hoy»[199]. Cuenta también que:

> «Catalina quiso ir a venerar los restos mortales de Inés [...] Presentes casi todas las hermanas del convento y las de la Penitencia de santo Domingo que la habían acompañado, se acercó religiosamente al cuerpo de la virgen Inés. Se arrodilló a sus pies y comenzó devotamente a inclinar la cabeza para besárselos, pero el cuerpo exánime, a la vista de todos los presentes, sin hacerle daño, levantó un pie hacia ella. Entonces Catalina, humillándose más, se inclinó más aún y así, poco a poco, el pie de la virgen Inés volvió a la posición anterior»[200].

[197] Ibíd., n.113, o.c., 130-131.
[198] Ibíd., n.325, o.c., 311.
[199] Ibíd., n.326, o.c., 312. Todavía en la actualidad se puede contemplar el cuerpo incorrupto de la santa dominica bajo el altar mayor de la iglesia de Santa Inés de Montepulciano, entre Siena y Perugia.
[200] Ibíd., n.327, o.c., 313.

El deseo de Catalina de venerar su cuerpo incorrupto y taumatúrgico se debe, como también declara Raimundo de Capua, a que:

> «Le fue revelado a esta santa virgen, como ella misma nos dijo en secreto a mí y a su otro confesor, que en el cielo se encontraría junto a la beata Inés de Montepulciano, y que sería su compañera en la eterna bienaventuranza»[201].

Sobre estos hechos milagrosos y los fenómenos místicos extraordinarios citados y otros muchos, como el trueque de corazones con Cristo o el beber en la llaga de su costado, que pueden parecer algo extraños, puede ser útil tener en cuenta lo que dice la escritora noruega Sigrid Undset (1982-1949) en su obra sobre la santa. Con respecto a sus fenómenos místicos, escribe:

> «Es inútil, claro está, querer comprender lo que los santos han experimentado, si uno mismo no ha visto un destello de la belleza y de la gloria invisibles, que ellos pudieron contemplar cuando aún estaban encerrados dentro de las fronteras del mundo visible».

En cuanto a los hechos prodigiosos que acompañan muchas veces a los de la vida de los santos, afirma la escritora —Premio Nobel de Literatura en 1928—:

> «Los relatos de testigos oculares sobre los milagros, que rodearon a los santos mientras vivieron, son tan auténticos y claros como todos los demás testimonios que tenemos sobre acontecimientos históricos. No existe más motivo para rechazarlos que una fe dogmática en que no existe ningún Dios todopoderoso, que intervenga en la vida de cada hombre».

Añade algo patente para todo lector de la obra del Beato Raimundo de Capua al escribir su extensa biografía sobre la santa:

> «Ningún biógrafo ha sido más escrupuloso que Raimundo. Él cita siempre la fuente de todo lo que escribe; lo que él oyó de la propia boca de Catalina; lo que él mismo vivió, o que oyó a otras personas, citando en este caso, el nombre de la persona que se lo contó, viviese o no. Pero después de haber reunido todo su enorme material, y después de haberlo ordenado con cuidado y amor exquisitos, tiene que confesar que es superior a sus facultades comprender de verdad la vida interior de Catalina»[202].

Es muy difícil captar su psicología humana y más todavía su personalidad sobrenatural. Sus caminos místicos son extraordinarios y carismáticos. Al estudiar objetivamente y sin prejuicios su vida y sus obras se experimenta lo que dice otro de sus mejores biógrafos, Johannes Jörgensen:

> «Mis relaciones con Catalina empezaron, a decir verdad, en condiciones algo enfadosas; en algún momento casi le tuve miedo. Pero, a medida que fui conociéndola más íntimamente, me aconteció lo que a tantos otros durante su vida terrestre. Fui subyugado por ella y hube de rendirme. Como aquel

[201] Ibíd., n.325, o.c., 311.
[202] S. UNDSET, *Santa Catalina de Siena* (Encuentro, Madrid 1999) 98.

> franciscano que en un principio la criticó violentamente, me convertí en un fervoroso "caterinato", y como la mujer del fresco de Andrea di Vanni en la Capella delle Volte, me arrodillé también, y mis labios rozaron humildemente las manos pálidas que, sin ningún estigma exterior, estaban traspasadas por el dolor de las llagas de Cristo»[203].

Las dificultades de comprensión de su vida y sus escritos provienen, en definitiva, de que como dice Raimundo de Capua: «Toda su vida era un milagro»[204]. Así, por ejemplo, el que durante los últimos ocho años de su vida no probara absolutamente ningún alimento se explicaría por una especie de anticipación milagrosa de la incorruptibilidad propia de los cuerpos gloriosos, que no sufren la ley del desgaste de los órganos corporales, ni, por tanto, tienen necesidad de alimentarse.

Así parece desprenderse del modo como Raimundo de Capua da la noticia del hecho: «Dios omnipotente [...] le concedió un nuevo y milagroso modo de vivir, esto es, de vivir de nada, como, si no me equivoco, comenzó a hacerlo hacia su vigésimo quinto año de edad»[205]. Lo mismo podría decirse de la levitación, que puede explicarse teológicamente como una participación anticipada del don de la agilidad de que gozan los cuerpos gloriosos.

Como indica Sigrid Undset en su biografía, que sigue fielmente la de Raimundo de Capua, pero reflexionando y valorando sobre toda la numerosa información que nos ha transmitido:

> «En el mejor de los casos, llegamos a una apreciación aproximada de la medida en que la vida interior de un santo influye en el cuerpo. Ciertamente, hoy sabemos acerca de cómo los estados anímicos influyen en las funciones físicas de personas completamente corrientes, que viven corrientemente la vida de cada día, un poquito más que los antiguos médicos de cabecera que cuidaban la salud de nuestros antepasados. Sabemos que la tensión, los trastornos digestivos y la actividad confusa de los sentidos pueden depender de una depresión o de una fatiga espirituales. Sabemos que una sensación de inferioridad, de carencia de facultades para explicar una situación, puede crear un estado físico enfermizo, que sirve de disculpa al paciente para no someterse a prueba en la lucha contra las dificultades. Todo esto explica en parte que el mecanismo de nuestro cuerpo está sometido en alto grado a los movimientos del espíritu, aunque, naturalmente, no nos dice nada sobre el ser de nuestra vida espiritual, por ejemplo, si es función de un alma inmortal. Con este problema tenemos que acudir a otras fuentes, y preguntar: ¿Qué es el hombre?»[206].

Nota Undset, experta conocedora de la Baja Edad Media y sobre todo del mundo de la mujer en esta época[207], que:

> «Para una parte de sus paisanos fue Catalina exactamente lo que ella había temido: piedra de escándalo [...] algunas veces duraban sus éxtasis

[203] J. JÖRGENSEN, *Santa Catalina de Siena* (Editorial Voluntad, Madrid 1924) 18.
[204] BEATO RAIMUNDO DE CAPUA, *S. Catalina de Siena,* n.80, o.c., 104.
[205] Ibíd., n.399, o.c., 375.
[206] S. UNDSET, *Santa Catalina de Siena,* o.c., 98.
[207] ÍD., *Cristina de Lavrnas* (Encuentro, Madrid ²2007); ÍD., *Olav Audunson,* 2 vols. (Encuentro, Madrid 2001).

hasta el mediodía, hora en que la Iglesia se cerraba un par de horas, como era costumbre, mientras todo Siena se retiraba a echar la siesta. Y entonces los servidores de la iglesia tenían que sacar afuera a la inconsciente joven y dejarla a la puerta de la iglesia. La gente pasaba por allí, y los que creían que los cristianos demasiado celosos y las mujeres exageradamente piadosas eran una plaga pública, le daban un par de puntapiés o un manotazo. De esta suerte, cuando Catalina se despertaba, tenía que regresar a casa cojeando, maltratada y llena de la suciedad de la calle»[208].

No era, sin embargo, incomprendida por todos, ni tampoco siempre «injuriada»[209], ni muchos dudaban. Nota Undset que:

«El pintor Andrés di Vanni, que un día hizo un boceto de Catalina —tenía ella entonces veintitantos años— en una columna de la iglesia de santo Domingo, estaba firmemente convencido de su gracia sobrenatural, a pesar de que parece que no formaba parte todavía del círculo de sus amigos íntimos de ella. Él nos ha dado el único retrato auténtico que poseemos de Catalina de Siena. El lirio que tiene en la mano y la mujer que está arrodillada ante ella le fueron puestos después de su muerte»[210].

El mismo Raimundo de Capua, que al principio tenía muchas dudas sobre todo lo referente a santa Catalina, confiesa en un momento de su biografía:

«Debes pues saber, estimado lector, que cuando después de haberla oído ponderar tanto comencé a tener con Catalina una cierta familiaridad, permitiéndolo Dios para un bien mejor, fui tentado también yo de unas maneras increíbles. Buscaba todos los medios y todos los caminos para cerciorarme si su modo de proceder venía de Dios, si había en ella sinceridad o ficción»[211].

Después de la peregrinación de santa Catalina a Montepulciano, viajó a Pisa. Ya había finalizado la peste negra que azotó a Siena. La santa había atendido a los enfermos, organizando un equipo de enfermería entre sus seguidores. Toda su labor de cuidado de los enfermos se ha comparado a lo que hizo Florence Nightingale (1820-1910), la creadora de la moderna profesión de enfermera, en la guerra de Crimea (1853-1856). El papa Pío XII declaró, por ello, a santa Catalina de Siena patrona de las enfermeras católicas el 15 de septiembre de 1943.

En Pisa, después de un fenómeno de levitación, el día 1 de abril de 1375, recibió los estigmas de la pasión de Cristo, que permanecieron invisibles. En esta ciudad y en otras realizó varias gestiones para evitar las luchas políticas entre los Estados italianos e impedir la rebeldía frente al papado. Al regresar a Siena, consiguió la conversión de un condenado a muerte.

En 1376, cuando aún no tenía treinta años de edad, viajó a Aviñón, donde estaba Gregorio XI, como embajadora de Florencia, para negociar

[208] ÍD., *Santa Catalina de Siena,* o.c., 64-65. Cf. BEATO RAIMUNDO DE CAPUA, *S. Catalina de Siena,* n.406-407, o.c., 380-381.
[209] Cf. BEATO RAIMUNDO DE CAPUA, ibíd.
[210] S. UNDSET, *Santa Catalina de Siena,* o.c., 63-64.
[211] BEATO RAIMUNDO DE CAPUA, *S. Catalina de Siena,* n.87, o.c., 108-109.

la paz con el Papa. No tuvo éxito, pero aprovechó para convencerle de que volviera a Roma. El Papa entró triunfalmente en Roma el 17 de enero de 1377. Con ello terminaba la llamada «nueva cautividad de Babilonia».

Al poco tiempo, el papa Gregorio XI envió a Catalina —que había regresado a Siena— a Florencia para negociar la paz. El 27 de marzo de aquel mismo año muere el Papa y el 8 de abril es elegido el italiano Urbano VI, que reanuda las negociaciones con Florencia. Gracias a la mediación de Catalina, terminan con éxito el día 18 de julio, aunque, en el largo proceso, estuvo a punto de perder la vida en una sublevación popular. Cuenta Raimundo que, durante la misma:

«Mientras ella rezaba en el huerto como Cristo, llegaron en tropel los secuaces de Satanás con espadas y bastones, gritando: "¿Dónde está esa mujer infame?" Al oír aquellos gritos, la virgen, como si la hubieran convidado a un festín de bodas, se preparó para el martirio, que desde hacía tanto tiempo que deseaba, y salió al encuentro de uno de ellos que tenía la espada desenvainada y gritaba más que los otros. Sonriendo se echó de rodillas a sus pies y le dijo: "Yo soy Catalina. ¡Haz conmigo lo que permita el Señor! ¡Pero de parte del Omnipotente te ordeno que no toques a ninguno de los que están conmigo!" Entonces aquel malvado se quedó consternado y se echó a temblar; no encontró fuerzas para herir y comenzó a sentir vergüenza de estar ante ella. Aunque había salido con ansia feroz a buscarla, cuando la tuvo delante quería alejarla de sí y le gritaba: "¡Aléjate de mi!"»[212].

El día 20 de septiembre de 1378 es elegido papa Clemente VII. Con él comienza el llamado «Cisma de Occidente». Santa Catalina, que había terminado el libro *El diálogo,* llamada por Urbano VI, se traslada a Roma, a finales de noviembre de 1378, con un grupo de sus discípulos. El Papa la hizo hablar públicamente ante los cardenales.

Se quedó a vivir cerca del convento de la iglesia de Santa María sopra Minerva. Durante todo el año siguiente organizó una campaña a favor del Papa de Roma. Mandaba cartas y mensajeros a todas partes del mundo cristiano. También tuvo que apaciguar a los romanos que se rebelaban contra las maneras del nuevo Papa. Predicaba una cruzada de santidad como el único remedio que veía para los males de la Iglesia y de lo que ya era el final de la Edad Media.

Pablo VI en la homilía del 4 de octubre de 1970, al conferirle el título de doctora de la Iglesia, dijo, refiriéndose a los carismas de santa Catalina,

«Podemos llamar a Catalina la mística del cuerpo místico de Cristo, es decir de la Iglesia [...] la Iglesia es para ella una auténtica madre, a la que uno debe someterse, reverenciar y prestar asistencia: "La Iglesia no es otra cosa que el mismo Cristo" *(Carta* 171), se atreve a decir la santa».

Además de su amor a la Iglesia, que identificaba con Cristo, otro de los rasgos notables de su excepcional personalidad es su amor al Papa, a la jerarquía eclesiástica. Añadió, por ello, Pablo VI en la homilía:

[212] Ibíd., n.425, o.c., 393.

«¡Qué respeto y apasionado amor nutrió santa Catalina hacia el romano pontífice! Nosotros personalmente, el mínimo siervo de los siervos de Dios, nos sentimos hoy muy agradecidos a santa Catalina, no precisamente por el honor que pueda redundar en nuestra humilde persona, sino por la mística apología que ella hizo de la misión apostólica del sucesor de Pedro»[213].

Desde que tuvo su primera visión de Jesucristo revestido de los ornamentos papales, santa Catalina llamaba al pontífice «el dulce Cristo en la tierra» («il dolce Cristo in terra»)[214]. Sobre esta denominación escribe en otra carta:

«Es necio el que se demora u obra contra el vicario que tiene las llaves de la sangre de Cristo crucificado. Aun cuando el vicario fuera un demonio hecho carne, no debo yo levantar la cabeza contra él, sino humillarme siempre, pedir la gracia por misericordia, pues de otra manera no podéis tener ni participar del fruto de la sangre»[215].

Pablo VI recuerda en su homilía los momentos finales de la vida de la santa, cuyos escritos citó a menudo en su magisterio pontificio:

«Desde su lecho de muerte, rodeada de sus fieles discípulos en una celda junto a la iglesia de Santa María sopra Minerva, en Roma, dirigió al Señor esta conmovedora oración, verdadero testamento de fe y de agradecido y ardiente amor: "Dios eterno, recibe el sacrificio de mi vida en favor del Cuerpo místico de la santa Iglesia. No tengo otra cosa que darte si no lo que tú me has dado a mí. Toma mi corazón y estrújalo sobre la faz de esta Esposa" *(Carta* 371). El mensaje que nos transmite es, por tanto, de una fe purísima, de un amor ardiente, de una entrega humilde y generosa a la Iglesia católica, cuerpo místico y esposa del divino Redentor. Este es el mensaje específico de la nueva doctora de la Iglesia, Catalina, para que sea luz y ejemplo de cuantos se glorían de pertenecer a ella»[216].

La actualidad de la doctrina de santa Catalina ya la había puesto de relieve el mismo Pablo VI en la alocución de la clausura pública del concilio Vaticano II al indicar que la finalidad del mismo había sido la de servir al hombre. Precisó:

«Para conocer al hombre, al hombre verdadero, al hombre integral, es necesario conocer a Dios; nos baste ahora, como prueba de esto, recordar la encendida palabra de santa Catalina de Siena: "En tu naturaleza, deidad eterna, conoceré mi naturaleza"»[217].

[213] PABLO VI, «Homilía en la proclamación de santa Catalina de Siena como Doctora de la Iglesia» (4-10-1970), a.c.
[214] SANTA CATALINA DE SIENA, Carta 196: «A Gregorio IX», en J. SALVADOR Y CONDE, *Epistolario de santa Catalina de Siena,* o.c., II 731.
[215] ID., Carta 28: «A Micer Bernabé Visconti, Señor de Milán», en J. SALVADOR Y CONDE, *Epistolario de santa Catalina de Siena,* o.c., I. 290.
[216] PABLO VI, «Homilía en la proclamación de santa Catalina de Siena como Doctora de la Iglesia» (4-10-1970), a.c.
[217] ID., «El valor religioso del concilio». Discurso en la clausura del concilio ecuménico Vaticano II (7-12-1965): *AAS* 58 (1966) 51-59, en *concilio ecuménico Vaticano II. Consituciones. Decretos. Declaraciones* (BAC, Madrid [2]2004) 1180. En *El diálogo,* dice santa Catalina: «Yo me veo en ti, pues soy tu criatura, y te veo en mí, por la unión que realizaste de tu divinidad con nuestra humanidad» (p.IV c.CLXVII, o.c., 552).

El 29 de abril, domingo antes de la Ascensión, del año 1380, rodeada de muchos discípulos —pero sin Raimundo de Capua, que en diciembre tuvo que partir para Francia por orden del Papa a realizar una misión diplomática, aunque había tenido que detenerse en Génova— santa Catalina murió. Uno de sus biógrafos actuales describe así los cuatro meses que vivió del año 1380:

«Exhausta de fuerzas, vive todavía. Y mientras viva ha de ser holocausto de la Iglesia. Durante una temporada, en los primeros meses de este año, acude diariamente a San Pedro del Vaticano. La llama inquieta de su espíritu apenas puede ser ya contenida por la fragilidad de un cuerpo que se desmorona. Allí, arrodillada, extática, se ve aplastada por el peso de la navicella, la nave de la Iglesia, que Dios le hace sentir gravitar sobre sus hombros de pobre mujer. Dicta sus últimas cartas-testamento, conforta y estimula a los suyos que le rodean. "Pequé, Señor, compadécete de mí", dice reiteradamente interrumpiendo sus dictados. "¡Sangre, sangre!", exclamaba, repitiendo el anhelo que había consumido toda su existencia. "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu". Cerraba el paréntesis de su vivir terrestre hacia el mediodía del 29 de abril de 1380, domingo antes de la Ascensión»[218].

Recogiendo los testimonios de los presentes, Raimundo de Capua explica en su biografía de la santa:

«Al ver que se acercaba el instante de la muerte dijo: "¡Señor, encomiendo en tus manos mi espíritu!". Dicho esto, aquella santa alma, tal como lo había deseado desde hacía tanto tiempo, fue liberada de las ataduras de la carne para ir a reunirse sempiterna e indivisiblemente con su Esposo, al que había amado muy poderosamente. Era el año del Señor de 1380, el día 29 de abril, domingo hacia la hora tercia»[219].

Se le dio sepultura en el cementerio de la iglesia de Santa María sopra Minerva. Como explica Sigrid Undset:

«El jueves, al oscurecer, fue enterrada Catalina de Siena. El cadáver todavía mostraba un aspecto fino y resplandeciente, no había señal alguna de descomposición ni olor de muerte. El cuello y sus miembros estaban blandos y flexibles como cuando vivía. Las llagas, cuya invisibilidad mientras viviese había pedido a su Señor, se mostraban entonces claramente en su cuerpo muerto»[220].

Como acudía mucha gente a su tumba y se le atribuían muchos milagros, el 3 de octubre de 1383 Raimundo de Capua hizo trasladar su cuerpo al interior de la Iglesia de santa María sopra Minerva. Mandó también que separaran la cabeza de su cuerpo y la colocaran en un busto de bronce dorado. La entregó a fray Tommaso della Fonte para que la llevaran a Siena[221], en donde todavía permanece, en la basílica cateriniana de Santo Domingo. Fue recibida en solemne procesión el 5 de mayo de 1384. El cuerpo fue trasladado por segunda vez a la

[218] A. MORTA, «Introducción», en SANTA CATALINA DE SIENA, *Obras...,* o.c., 34-35.
[219] BEATO RAIMUNDO DE CAPUA, *S. Catalina de Siena,* n.367, o.c., 353.
[220] S. UNDSET, *Santa Catalina de Siena,* o.c., 289.
[221] BEATO RAIMUNDO DE CAPUA, *S. Catalina de Siena,* n.305, o.c., 294.

Capilla de Rosas y después de su canonización bajo el altar mayor, en un sarcófago del siglo XV, con su estatua yacente de Isaia da Pisa, en donde continúa actualmente.

El 13 de abril de 1866, Pío IX la declaró copatrona de Roma. El 15 de mayo de 1940, Pío XII la proclamó patrona primera de Italia, junto con san Francisco de Asís. Al concedérsele el 4 de octubre de 1970 el doctorado, la Iglesia reconoció «la peculiar excelencia de su doctrina» y, además, le expresó su agradecimiento.

> «Sus generosos esfuerzos para convencer al Papa a volver a Roma, su sede legítima [...] esto permanecerá a través de los siglos como su gloria más grande y será un título del todo especial para que la Iglesia le esté eternamente agradecida»[222].

También Juan Pablo II reafirmó su vigencia en nuestra época. En un documento publicado en el VI centenario de su muerte, dijo:

> «La función excepcional que ejerció Catalina de Siena, según los planes misteriosos de la Providencia divina, en la historia de la salvación, no se concluyó con su feliz tránsito a la patria celestial. Ella, en efecto, ha continuado influyendo provechosamente en la Iglesia, tanto con sus excelsos ejemplos de virtud como con sus admirables escritos. Por eso, los Sumos Pontífices, mis predecesores, han puesto de relieve su perenne actualidad, proponiéndola, en el transcurso de los siglos, a la admiración e imitación de los fieles cristianos»[223].

Por una parte, indicó el Papa, refiriéndose a sus escritos, después de haber explicado su «trayectoria humana y divina», que:

> «Si consideramos a Catalina desde el punto de vista literario, hay que decir que es una mujer singular. Porque, sin haber ido nunca a la escuela ni aprendido a leer y escribir (quizá sólo muy tarde e imperfectamente), dictó un numero tal de textos que la hacen figurar entre los mejores autores italianos del siglo XIV y entre los más importantes escritores místicos; hasta el punto de merecer el título de doctora de la Iglesia, que le confirió Pablo VI»[224].

Por otra, en cuanto a su mensaje doctrinal, Juan Pablo II destacó también su congruencia con el tomismo. «Catalina, al igual que santo Tomás y los mejores teólogos, piensa que la perfección está en la "virtud de la caridad"»[225], en el amor.

El 1 de octubre de 1999, casi en la entrada del tercer milenio, en la carta apostólica en forma de «motu proprio» *Spes aedificanti* —por la que se proclama a santa Brígida de Suecia, santa Catalina de Siena y santa Teresa Benedicta de la Cruz copatronas de Europa— escribió Juan Pablo II:

[222] PABLO VI, «Homilía en la proclamación de santa Catalina de Siena como Doctora de la Iglesia» (4-10-1970), a.c.
[223] JUAN PABLO II, Carta ap. *Amantissima providentia* en el VI centenario de la muerte de santa Catalina de Siena, virgen y Doctora de la Iglesia (29-4-1980) IV: *AAS* 72 (1980) 579.
[224] Ibíd., II, en ibíd., 574.
[225] Ibíd., III, en ibíd., 576. Añade: «Y concuerda también con el concilio Vaticano II» (ibíd.).

> «Después de una madura consideración, en virtud de mi potestad apostólica, establezco y declaro copatronas celestes de toda Europa ante Dios a santa Brígida de Suecia, santa Catalina de Siena y santa Teresa Benedicta de la Cruz, concediendo todos los honores y privilegios litúrgicos que les competen según el derecho de los patronos principales del lugar» (SpA 11).

El día 31 de diciembre de 1980 ya había proclamado copatronos de Europa, junto a san Benito, a otros dos santos del primer milenio, los hermanos san Cirilo y san Metodio. Sobre santa Catalina, «gran figura de mujer», indica en este documento, «La esperanza de construir» que:

> «Fue favorecida desde la primera infancia por gracias extraordinarias que la permitieron recorrer, sobre la vía espiritual trazada por santo Domingo, un rápido camino de perfección entre oración, austeridad y obras de caridad» (SpA 6).

Santa Catalina, añade más adelante, para la reforma de las costumbres —fomentando así «la esperanza de construir un mundo más justo y más digno del hombre» (SpA 7)— proponía a todos «el vigor del Evangelio»:

> «Con esta misma fuerza se dirigía a los eclesiásticos de todos los rangos para pedir la más rigurosa coherencia en su vida y en su ministerio pastoral. Impresiona el tono libre, vigoroso y tajante con el que amonesta a sacerdotes, obispos y cardenales. Era preciso —decía— arrancar del jardín de la Iglesia las plantas podridas sustituyéndolas con "plantas nuevas", frescas y fragantes. La santa sienesa, apoyándose en su intimidad con Cristo, no tenía reparo en señalar con franqueza incluso al Pontífice mismo, al cual amaba tiernamente como "dulce Cristo en la tierra", la voluntad de Dios, que le imponía librarse de los titubeos dictados por la prudencia terrena y por los intereses mundanos para regresar de Aviñón a Roma, junto a la tumba de Pedro».

Señala, por último, Juan Pablo II, citando las palabras de la santa en su lecho de muerte «habré dado la vida por la santa Iglesia»[226], que:

> «Con igual ardor, Catalina se esforzó después en evitar las divisiones que se produjeron en la elección papal que sucedió a la muerte de Gregorio XI. También en aquel episodio recurrió, una vez más, a las razones irrenunciables de la comunión. Esta era el valor ideal supremo que había inspirado toda su vida, desviviéndose sin reserva en favor de la Iglesia» (SpA 7).

En este documento pontificio, el Papa finalmente propuso a santa Catalina como modelo para la construcción de la «Europa del espíritu, en la línea de su mejor historia, que precisamente tiene en la santidad su más alta expresión». Los europeos, dice:

> «Tienen ante sí el gran desafío de construir una cultura y una ética de la unidad, sin las cuales cualquier política de la unidad está destinada a naufragar antes o después. Para edificar la nueva Europa sobre bases sólidas, no basta ciertamente apoyarse en los meros intereses económicos, que si unas veces aglutinan, otras dividen, sino que es necesario hacer hincapié más bien

[226] BEATO RAIMUNDO DE CAPUA, *S. Catalina de Siena*, n.363, o.c., 350.

sobre los valores auténticos, que tienen su fundamento en la ley moral universal, inscrita en el corazón de cada hombre. Una Europa que confundiera el valor de la tolerancia y del respeto universal con el indiferentismo ético y el escepticismo sobre los valores irrenunciables, se embarcaría en una de las más arriesgadas aventuras y, más tarde o más temprano, vería retornar bajo nuevas formas los espectros más temibles de su historia. El papel del cristianismo, que indica incansablemente el horizonte ideal, se presenta una vez más como vital para evitar esta amenaza» (SpA 10).

4. El curso en Viterbo

A mediados de 1267 la situación política en Italia continuaba siendo muy compleja. Los gibelinos no se rindieron ante el éxito de Carlos de Anjou, que había derrotado a Manfredo y se había establecido en Nápoles. Llamaron al joven Conradino, el último descendiente de los Hohesnstaufen. Ahora se trasladó a Italia, como respuesta a la petición que le había hecho el papa Urbano IV en septiembre de 1264, antes de hacerlo a Carlos de Anjou.

Conradino desembarcó en Italia en 1267 y, después de reagrupar las tropas gibelinas, entró en Roma en el verano de 1268. Sin embargo, fue vencido por las tropas angevinas en Scurcola, cerca de Tagliagozzo. Después de esta victoria (1268), Carlos de Anjou se apoderó de Conrado V (Conradino), haciéndole ejecutar el 29 de octubre de 1268, convirtiéndose en el único señor del reino de Sicilia. Al cabo de un mes murió el Papa en Viterbo.

Con la mejora de las circunstancias políticas, Clemente IV se había trasladado a esta ciudad, más cercana a Roma, el 30 de abril de 1267. Esta decisión afectó indirectamente a santo Tomás. El Capítulo general de la Orden se reunió en Bolonia a principios de junio de 1267 —bajo el sexto maestro general, fray Juan de Vercelli (1264-1283)—, y decidió que hubiera un prior y un lector de prestigio en el convento de Viterbo, por ser la residencia de la corte pontificia. El provincial de Roma nombró a santo Tomás como lector en Viterbo, con las mismas funciones que había realizado en Orvieto.

a) *Oración continua*

El papa Clemente IV había ofrecido a santo Tomás, después de su llegada a Roma, el arzobispado de Nápoles junto con los beneficios de las rentas del monasterio de San Pedro de Ara. El Papa, al enviarle la bula con el nombramiento, además del afecto personal que tenía al Aquinate —la mayoría de los biógrafos habla de que les unía una estrecha amistad—, le pudo mover el premiar a su familia. Los Aquino habían abandonado al emperador y se habían puesto al lado de la Iglesia. Habían sufrido mucho por ello. No sólo castigos y destierros por parte del emperador y de sus sucesores, sino también porque las tropas

imperiales habían asaltado sus castillos, como el de Montesangiovanni, y devastado sus tierras. Incluso habían llegado a Roccasecca.

Santo Tomás renunció a este honor, que además, tal como pensaba su familia, llevaba consigo la segura promoción al cardenalato. Después hubiera sido muy probable que algún día llegara a ser elegido para ceñir la tiara pontificia. Todo hubiera sido muy distinto para la familia Aquino e incluso la historia de la Iglesia y de la cristiandad hubiera sido muy diferente con el Aquinate en el papado.

No sólo no aceptó y con ello hizo inviable un gran porvenir, sino que además rogó a Clemente IV que no fuera nunca promovido a ninguna dignidad[227]. Santo Tomás era insensible a los honores y a las riquezas. Su tiempo lo necesitaba para cumplir su vocación dominicana, la dedicación al estudio y a la oración. Fue un gran administrador de su tiempo. La riqueza que tenía y que le daba Dios era el tiempo. Si él no lo empleaba adecuadamente, pensaba que cometía una falta grave.

Se cuenta en las primeras biografías y también en el proceso de canonización que, quizá por este motivo, no se preocupaba demasiado de las cosas menos útiles, como el cuidado del cuerpo, el comer y el dormir. Procuraba hacerlo con el empleo del menor tiempo posible[228]. Muchas veces, en el refectorio, estaba abstraído[229]. No pedía nunca nada especial y era muy sobrio en la comida y la bebida que se le ponía[230]. Se le colocaban y retiraban los platos sin que se diera cuenta[231]. Siempre comía en el refectorio común y una sola vez al día[232].

No se ocupaba tampoco de sus vestidos[233]. Gracias a fray Reginaldo, que le cuidaba y le preparaba la ropa, se disimulaba la pobreza dominicana, que vivía fielmente. También Reginaldo tenía que vigilar para que comiera en el refectorio y que fuera lo adecuado[234].

El poder de su mente para abstraerse de la realidad era tal que no sólo actuaba sobre su cuerpo de una manera involuntaria sino también por propia decisión. Cuenta Tocco que, en una ocasión, el médico tenía que curarle una herida en la pierna cauterizándola con un hierro candente. Santo Tomás le dijo a fray Reginaldo: «Cuando llegue el que me tiene que aplicar el fuego, avísame». Así lo hizo y el Aquinate quedó tan abstraído que no movió la pierna del lugar en que la había extendido. No sintió el fuego del cauterio. El grado de abstracción al que había llegado había actuado como una anestesia[235].

También Tocco cuenta otro caso similar. El médico creyó que era conveniente hacerle una sangría. También se preparó abstrayéndose

[227] Cf. GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c., 88.
[228] Cf. *Processus canonizationis sancti Thomae Aquinatis, Neapoli,* en A. FERRUA (ed.), *S. Thomae Aquinatis fontes praecipuae* (Edizioni Domenicane, Alba 1968) 269: XLVIII, fray Juan de Nápoles.
[229] Cf. ibíd., 264: XLV, fray Pedro de sancta-Felice.
[230] Cf. ibíd., 268: XLVII, fray Conrado de Suessa.
[231] Cf. ibíd., 315: LXXVI, Bartolomé de Capua.
[232] Cf. ibíd., 303-304: LXX, Juan Blasii.
[233] Cf. ibíd., 264: XLV, fray Pedro de sancta-Felice.
[234] Cf. GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c., 113.
[235] Cf. ibíd., 95.

profundamente y cuando el sangrador le cortó la vena fue insensible al dolor[236].

Santo Tomás trabajaba muchísimo. Después de las oraciones y de celebrar misa por la mañana, daba la clase, la llamada de «prima», que impartían los maestros. Después se ponía a estudiar y a dictar o a escribir, hasta la hora de la comida. Dormía, después de comer, la llamada «siesta» —abreviatura de hora sexta—, como se hace en los países mediterráneos. Luego volvía al trabajo hasta la hora de vísperas y finalmente hasta el rezo de completas[237].

En el tiempo de la recreación o de recreo, unas veces paseaba por el claustro con la cabeza levantada y dando grandes pasos[238]. Otras veces, a pesar de que sus compañeros de comunidad le llevaban a pasear por el huerto para que se distrajese, regresaba pronto a su celda[239].

Podría decirse que la vida de santo Tomás era oración continua. Contemplaba el misterio de Dios, en sus estudios filosóficos, teológicos y bíblicos, para hacerlo llegar a los demás. Todos los días, antes de enseñar o de escribir, empezaba siempre con una oración. También ante una duda o una dificultad acudía a la oración[240]. Le dijo a fray Reginaldo que la sabiduría no la había logrado por ingenio propio, sino por medio de la oración[241].

Por la noche, antes de que sonara la campana llamando a maitines, santo Tomás se levantaba para rezar. Se iba a la Iglesia y cuando oía la campana regresaba rápidamente a la celda y después se unía a los demás que marchaban al coro. De esta manera los otros frailes no se enteraban de que hacía esta oración nocturna, que consideraba imprescindible para poder llevar toda su intensa actividad de magisterio oral y escrito[242].

En su declaración en el proceso de canonización del Aquinate, Guillermo de Tocco, su discípulo y autor de la biografía —la más completa de la primeras— escrita para preparar precisamente esta causa, dijo al empezar que: «toda su vida fue orar o contemplar o enseñar, predicar y disputar, o escribir o dictar»[243].

Todas estas actividades que expresan sintéticamente la vida de santo Tomás, pueden considerarse oración, en un sentido muy amplio, en cuanto están realizadas por motivos sobrenaturales, por Dios, en definitiva. Sin embargo, en sentido propio, la oración es, como la concibe el mismo Aquinate como una elevación de la mente a Dios para adorarle y pedirle cosas convenientes. Explica que:

[236] Cf. ibíd.
[237] Cf. *Processus canonizationis...*, o.c., 316: LXXVII, Bartolomé de Capua.
[238] Cf. ibíd., 323.
[239] Cf. ibíd., 315.
[240] Cf. GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c., 74.
[241] BERNARDO GUIDONIS, *Vitae S. Thomae Aquinatis,* en D. PRÜMMER, OP (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Notis historicis et criticis illustrati* (E. Privat, Tolosa 1913) 148.
[242] Cf. *Processus canonizationis...*, o.c., 315: LXXVII, Bartolomé de Capua.
[243] Cf. ibíd., 287: LVIII, fray Guillermo de Tocco.

«Tres cosas se requieren para la oración. La primera es que el que ora se acerque de algún modo a Dios, a quien ora. Esto es lo que da a entender el significado de la palabra "oración", que es "elevación del espíritu a Dios (San Juan Damasceno, *Exposición correcta de la fe ortodoxa,* l. III, c.24). Se requiere, en segundo lugar, pedir algo, lo cual se da a entender en la palabra "postulación", sea que se distinga la petición de algo determinado, que sería la propiamente llamada postulación (Hugo de san Víctor, *De modo orando,* c.2); o bien la petición de algo indeterminado, como la ayuda de Dios, y esto sería la "súplica"; o, finalmente, cuando nos limitamos a exponer un hecho [...] En tercer lugar, hace falta alguna razón para alcanzar lo que se pide. Esta razón es necesaria por parte de Dios y del que ora. Por parte de Dios, es su santidad la que nos sirve de razón para ser atendida [...] Por parte del hombre, es la "acción de gracias" la razón para alcanzar lo que se pide»[244].

Frente a posiciones no cristianas que con el pretexto de que Dios no oye al hombre, o porque no se le puede cambiar su voluntad, que es inmutable, o porque todo ocurre por necesidad y son, por tanto, inevitables, niegan la conveniencia de la oración, argumenta:

«La providencia divina no se limita a disponer la producción de tal o cual efecto, sino que también fija de qué causas se ha de originar y en qué orden. Ahora bien entre las muchas causas existentes una de ellas son los actos humanos. Si los hombres, por tanto, son causas de algo, esto no quiere decir que sus actos inmuten la disposición divina sino que, al hacer tal cosa, ejecutan un efecto que está de antemano dispuesto por Dios. Esto sucede aun en las causas naturales. Y no de otro modo en la oración. Nuestra oración no tiende a cambiar la disposición divina, sino a obtener todo aquello que Dios tenía dispuesto conceder por las oraciones de los santos, es decir que "con nuestra petición merecemos recibir lo que Dios desde toda la eternidad tenía pensado darnos", como dice san Gregorio *(Libro de los diálogos,* I, c.8)»[245].

La oración no es causa respecto a Dios, en cuanto determine la voluntad de Dios, ya que nada extrínseco a él lo es. En cambio, lo es respecto a las cosas, porque Dios ha dispuesto que unas estén vinculadas con otras de una manera condicional. Dios ha dispuesto conceder una cosa si se le pide. Si se ora, por tanto, no se muda la voluntad de Dios, sino que se entra en sus planes eternos. La oración es, con ello, una causa segunda condicional. La oración es además causa segunda universal porque su eficacia se extiende a todos los efectos de las causas segundas, tanto naturales como artificiales. Por consiguiente, se deben pedir bienes temporales, aunque siempre si son convenientes para la propia salvación o la ajena.

«Como escribe san Agustín a Proba: "En la oración podemos pedir todo lo que nos está permitido desear" *(Epístola,* 130, c.12). Y las cosas temporales nos es lícito desearlas, no con tan principal interés que pongamos en ellas el fin, sino a manera de ayuda para avanzar hacia la bienaventuranza, es decir como sostén de la vida corporal y en cuanto nos sirven de instrumentos para realizar la virtud, como ya enseñó Aristóteles *(Ética,* I, c.8 15)»[246].

[244] *STh.* II-II q.83 a.17 in c.
[245] Ibíd., a.2 in.
[246] Ibíd., a.6 in c.

Podría parecer que no hay necesidad de que Dios haya dispuesto que para concedernos determinados bienes tengamos que pedírselo. Si Dios es la «liberalidad misma», debe admitirse que: "hay mayor liberalidad cuando se da algo a quien no lo pide que a quien lo pide»[247]. La necesidad de la oración no afecta a la generosidad suprema de Dios porque:

> «A la liberalidad divina debemos muchas cosas que ciertamente nunca pedimos. Si en los demás casos Dios exige nuestras oraciones, es para utilidad nuestra, pues así nos convencemos de la seguridad de que nuestras súplicas llegan a Dios y de que él es el autor de nuestros bienes».

Gracias a la oración se ejercita la humildad del hombre, reconociendo la dependencia de Dios, y puede expresarle su agradecimiento. También, la confianza en Dios y sobre todo el poder tener familiaridad con él. Santo Tomás concluye esta respuesta, por ello, con esta cita de san Juan Crisóstomo:

> «De ahí lo que dice el Crisóstomo: "Considera que gran felicidad se te ha concedido y que gran gloría es la tuya: hablar con Dios por la oración, conversar con Cristo, solicitar lo que quieres, pedir lo que deseas"»[248].

Un relato del testimonio de Bartolomé de Capua —uno de los testigos más importantes en el proceso de canonización de santo Tomás—, sobre la conversión de dos judíos en esta época de Roma, confirma la extraordinaria importancia que le daba el Aquinate a la oración.

> «El señor Ricardo [Annibaldo de Annibaldi, discípulo del Aquinate a quien este había dedicado la *Cadena aurea]*, cardenal diácono del Santo Ángel, hizo un día venir hasta el castillo de Molaria a fray Tomás de Aquino. El cardenal le estimaba en mucho y le trataba con familiaridad, por eso le había rogado celebrar la festividad de la Natividad del Señor con él. Fray Tomás le encontró en compañía de dos judíos de Roma, padre e hijo, expertos en el conocimiento de la lengua el hebreo, muy ricos y amigos del cardenal. Este último les dijo en su presencia: "Fray Tomás, dígales algunas de sus buenas y santas palabras a estos dos judíos endurecidos". Entonces fray Tomás respondió que de buena gana diría todo lo bueno que supiera si quisieran oírle. Después fray Tomás y los dos judíos acudieron a la capilla de dicho castillo de Molaria y permanecieron juntos durante un largo espacio de tiempo, discutiendo y hablando entre sí. Enseguida que vio que parecían aceptar todos sus argumentos, les dijo fray Tomás: "Id y reflexionad sobre lo discutido, y mañana acudiréis a este mismo lugar y me contaréis y expondréis todas vuestras dudas"»[249].

Cuenta Bartolomé de Capua que así lo hicieron. Mietras santo Tomás rezaba por su conversión, pidiendo al Hijo de Dios que le escuchara en la festividad de la Natividad. Al día siguiente volvieron a reunirse y pronto: «Se escuchó la voz de fray Tomás y la de su compañero [que debía de ser fray Reginaldo de Piperno] cantando el *Te Deum*». Se sumaron al

[247] Ibíd., a.2 ob 3.
[248] Ibíd., a.2 ad 3.
[249] *Processus canonizationis...*, o.c., 332: LXXXVI, Bartolomé de Capua.

canto los habitantes del castillo y hubo una gran alegría por esta súbita conversión. Al poco tiempo fueron bautizados los dos judíos, con la asistencia de familiares, amigos y muchos nobles de Roma.

> «Los dos judíos contaron al cardenal que, cuando entraron en la Iglesia con fray Tomás y le escucharon hablar, se vieron transportados de inmediato por sus palabras, y apenas pudieron resistirse ni hacer frente a sus razonamientos ni contradecirle»[250].

La oración de santo Tomás era más intensa en la misa. Cada día, al amanecer, celebraba la santa misa. También oía otra, celebrada por fray Reginaldo u otro fraile, en la que ayudaba. Se conservan dos oraciones de santo Tomás de acción de gracias para después de la comunión, en donde dicen los biógrafos que su plegaria alcanzaba la cota más alta. Una de ellas es la siguiente:

> «Gracias te doy, Señor santo, Padre todopoderoso, Dios eterno, porque te has dignado, apacentarme, a mí, pecador, indigno hijo tuyo, sin mérito alguno de mi parte, sólo por tu pura misericordia, con el precioso cuerpo y la preciosa sangre de tu Hijo, Nuestro Señor Jesucristo.
>
> Ruegote que esta santa comunión no sea para mi alma ocasión de castigo, sino título saludable de perdón. Ella me sea armadura de Fe, escudo de buena voluntad. Ella sea para mí corrección de los vicios, exterminación de la concupiscencia y viles deseos, aumento de caridad y paciencia, de humildad y obediencia y de todas las virtudes. Ella sea defensa firme contra las asechanzas de todos mis enemigos visibles e invisibles, apaciguamiento perfecto de mi carne y de mi espíritu, firmísima adhesión a ti, solo Dios verdadero, y feliz consumación de mi carrera. Y te ruego tengas a bien llevarme, a mí pecador, al convite inefable en que con tu Hijo y el Espíritu Santo eres para tus santos luz verdadera, satisfacción cumplida, gozo perdurable, dicha completa y felicidad perfecta. Por el mismo Jesucristo Señor Nuestro. Amén»[251].

Ésta y las otras oraciones de santo Tomás, que «el maestro compuso para su propio coloquio íntimo con Dios», representan el «punto de encuentro de la más rigurosa ciencia y de una profunda piedad»[252]. Claramente se advierte en la oración más extensa que escribió, la dedicada a la «Bienaventurada Virgen María». Comienza por honrar-

[250] Ibíd., 333.
[251] «Gratias tibi ago, Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, quei me peccatorem, indignum famulum tuum, nullis mesi meritis, sed sola dignatione misericordiae tuae, satiare dignatus et pretioso Corpore et sanguinis Filli tui Domini nostri Iesu Christi. Et precor te ut haec sancta Communio non sit mihi reatus ad poenam, sed intercessio salutaris ad veniam. Sit mihi armadura fidei, et scutum bonae voluntatis. Sit vitiorum meorum evacuatio; caritatis et paenitentia, humilitatis et obedientiae, omniumque virtutum augmentatio; contra insidias inimicorum omnium, tam visibilium quam invisibilium, firma defensio; motuum meorum, tam carnalium quam spiritualium, perfecta quietattio; in te uno ac vero Deo firma adhaesio, atque finis mei felix consummatio. Et precor te, ut ad illud ineffabile convivium me peccatorem perducere dignaries, ubi tu cum Filio tuo et spiritu sancto, sanctus tuis es lux vera, satietas pelan, gaudium sempiternum, iucunditas consummata, et felicitas perfecta. Per eundem Christum Dominum nostrum. Amen»: SANTO TOMÁS DE AQUINO, «Oratio post communionem», en ÍD., *Piae preces,* cf. T. CALDERA – C. A. CASANOVA (eds.), *Oraciones de santo Tomás de Aquino* (Editorial Ex Libris, Caracas 1997) 8-9.
[252] Ibíd., 6.

la con el título básico y fundamental de todos los demás, el de ser Madre de Dios.

«Oh bienaventurada y dulcísima Virgen María, Madre de Dios, llena de toda piedad, hija del sumo rey, señora de los ángeles. Madre de todos los creyentes: encomiendo al seno de tu piedad, hoy y todos los días de mi vida, mi cuerpo y mi alma; todos mis actos: pensamientos, quereres, deseos, palabras; mi vida toda así como mi fin, para que, por tus sufragios, todo se disponga al bien, según la voluntad de tu hijo amado, nuestro señor Jesucristo; para que seas para mí, Oh Señora mía santísima, mi ayuda y mi consuelo contra las insidias y lazos del antiguo adversario, y de todos mis enemigos».

Después de encomendarse totalmente a María —a quien ordenadamente también le da los títulos de «Hija de Dios», «Señora de los ángeles» y «Madre los hombres»— para que sea su «ayuda» y «consuelo» en la lucha con sus enemigos, concreta el tipo de auxilio y estos adversarios.

«Dígnate impetrarme de tu dilecto hijo, nuestro señor Jesucristo, la gracia para poder resistir con fortaleza las tentaciones del mundo, la carne y el demonio; para tener siempre el firme propósito de no volver a pecar sino perseverar en tu servicio y en el de tu hijo amado».

Seguidamente, precisa la finalidad de las gracias solicitadas, el cumplimiento de los tres consejos evangélicos, que se había impuesto practicar por los votos religiosos de obediencia, castidad y pobreza que constituyen la esencia del estado religioso. Santo Tomás después de pedir como cristiano pide como religioso porque los tres votos son esenciales en el estado religioso.

«Te pido también, Señora mía santísima, que me impetres una obediencia verdadera y una verdadera humildad de corazón, para que me reconozca con verdad un pecador miserable, frágil e impotente, no sólo para hacer cualquier obra buena, sino también para resistir los continuos ataques, sin la gracia y la ayuda de mi Creador y de tus santas oraciones. Impetra para mí también, oh Señora mía dulcísima una perpetua castidad de mente y cuerpo, para que con un corazón puro y un cuerpo casto pueda servir en tu Orden a tu amado hijo y a ti. Obtenerme de él una pobreza voluntaria, con paciencia y tranquilidad de mente; para que sea capaz de soportar los trabajos de su Orden y de trabajar por la propia salvación y la del prójimo».

La gracia de Dios es necesaria para hacer el bien, y para resistir al mal, al que se le ataca con las obras buenas. Con mayor motivo también para lograr la perfección cristiana, a la que está ordenada la lucha contra los enemigos del hombre y el mismo estado religioso, con el cumplimiento perfecto de los consejos evangélicos. La esencia de la perfección de la vida cristiana consiste especialmente en la caridad, que impera sobre todas las otras virtudes, con su doble acto, el amor a Dios y el amor al prójimo. Por ello, pide seguidamente santo Tomás:

«Impétrame también, oh Señora dulcísima, una caridad verdadera, por la cual ame de todo corazón a tu sacratísimo hijo, nuestro señor Jesucristo, y a ti, después de él, sobre todo; al prójimo en Dios y por Dios, de tal manera que me alegre de su bien, me duela de su mal, a nadie desprecie, a nadie juzgue temerariamente, a nadie me anteponga en mi corazón».

Enseña santo Tomás que la caridad va acompañada del temor filial y de la gratitud a Dios. Pide por ambos e implora la misericordia divina por las ofensas cometidas a Dios y las ingratitudes, cuya culpa y también pena causan el temor de Dios.

«Haz también, oh reina del cielo, que tenga siempre juntamente en mi corazón temor y amor a tu dulcísimo hijo; que siempre dé gracias por tantos beneficios como me ha concedido, no por mérito mío sino por su bondad; que haga de mis pecados una confesión pura y sincera, así como verdadera penitencia, para que merezca obtener su misericordia y su gracia».

Por último, su petición se dirige a la perseverancia hasta el final. Para perseverar en el bien hasta la muerte se requiere una especial ayuda de la gracia de Dios, completamente gratuita, no merecible, pero sí se puede impetrar, o pedir con humildad, por la oración. Las dificultades y los enemigos de la vida cristiana requieren un auxilio especial de Dios para perseverar.

«Oro también para que al fin de mi vida tú, Madre única, puerta del cielo y abogada de los pecadores a mí tu indigno siervo no me permitas desviarme de la santa fe católica, sino que me socorras con tu gran piedad y misericordia y me defiendas de los malos espíritus; y por la gloriosa pasión de tu hijo bendito, así como por tu propia intercesión, recibida con esperanza, me impetres de él el perdón de mis pecados, y, muriendo en tu amor y el suyo, me dirijas por el camino de la salvación y de la felicidad. Amén».[253]

[253] «O beatissima et dulcissima Virgo Maria, mater Dei, omni pietate plenisima, summi Regis filia, Domina Angelorum, mater omnium credentium: in sinum pietatis tuae comiendo, hodie et omnibus diebus vital meae, corpus deum et animam meam, omnesque actus meos, cogitationes, voluntates, desideria, locutiones, operationes, omnemque vitam, finemque meam: ut per tua suffragia disponantur in bonum, secundum voluntatem dilecti Filii tui, domini nostri Iesu Christi: ut sis mihi, o Domina mea sanctissima, adiutrix et consolatri contra insidias et laqueos hostis antiqui, et omnium inimicorum meorum. A dilecto Filio tuo, Domino nostro Iesu Christo, mihi impetrare digneris gratiam, cum qua potenter resistere valeam tentationibus mundi, carnis, et daemonis; ac semper habere firmum propositum ulterius non peccandi, sed in tuo, et dilecti Filii tui servitio perseverandi. Deprecor te etiam, domina mea sanctissima, ut impetres mihi veram obedientiam et veram cordis humilitatem, ut verciter me agnoscam miserum ac fragilem peccatorem, et impotentem non solum ad faciendum quodcumque opus bonum, sed etiam ad resitendum continuis impugnationibus, sine gratia et adiutorio creatoris mei et sanctus precibus tuis. Impetra mihi etiam, o Domina mea dulcissima, perpetuam mentis et corporis castitatem; ut puro corde et casto corpore, dilecto Filio tuo et tibi in tuo ordine valeam deservire. Obtine mihi ab eo voluntariam paupertatem, cum patientia et mentis tranquillitate, ut labores eiusdem ordinis valeam sustinere, et pro salute propria et proximorum valeam laborare. Impetra mihi etiam, o Domina dulcissima, charitatem veram: qua sacratissimum Filium tuum, Dominum nostrum Iesum Christum, toto corde diligam; et te, post ipsum, super omnia; et proximum in Deo et propter Deum. Sicque de bono eius gaudean, de malo doleam, nullumque contemnam, neque temerarie iudicem, neque in corde meo alicuime praeponam. Fac etiam, o Regina coeli, ut dulcissimi Filii tui timorem pariter et amorem semper in corde meo habeam; et de tantis beneficiis mihi, non meis meritis, sed ipsius benignitate collatis, semper gratias agam; ac de peccatis meis puram et sinceram confessionem, et veram poenitentiam faciam, ut suam consequi merear misericordiam et gratiam. Oro etiam, ut in fine vitam meae, coeli porta et peccatorum advocata, me indignum servum tuum a sancta fide catholica deviare non permittas; sed tua magna pietate et misericordia mihi succurras, et a malis spiritibus me defendas; ac, benedicta filli tui gloriosa passione, etiam in tua propria intercessione, spe acepta, veniam de peccatis meis ab eo mihi impetres; atque me in tua et eius dilectione morientem in viam salvationis

En el proceso de canonización de Nápoles, fray Raimundo Severi, prior del convento dominicano de Montepulciano, que había sido discípulo suyo en París, contó que el Aquinate se confesaba cada día antes de celebrar la misa. Lo hacía por el sentido de limpieza que consideraba debía tenerse ante el misterio eucarístico, no por escrúpulos, ni porque creyera que tuviera faltas graves[254].

b) *Obras italianas y segundo viaje a París*

Santo Tomás, en el Estudio Provincial de Roma, además de las obras citadas, parece ser que también preparó, entre 1265 y 1267, el opúsculo *Sobre el reino, al rey de Chipre,* o *Sobre el gobierno de los príncipes (De regno seu de regimine principum ad Regem Cypari).* El texto no lo terminó, se quedó en el capítulo cuarto del libro segundo. Lo continuó Tolomeo de Lucca, que había sido alumno de santo Tomás en Orvieto. Añadió otros dos capítulos, pero ya con un punto de vista distinto del Aquinate. No sólo es discutida la fecha de esta pequeña obra, sino también su dedicatoria. Se cree que el rey de Chipre, a quien lo dedica santo Tomás, es Hugo I de Lusignan, porque su hermano Aimone de Aquino estuvo a su órdenes después de la cruzada de Federico II.

En el opúsculo, santo Tomás asume y explica la concepción cristiana de la política, basada en dos tesis. La primera es que la política es una actividad racional, y, por tanto, se distingue de la fe religiosa. La razón, por sí misma, tiene una capacidad para el orden metafísico y ético, y no está limitada únicamente a lo sensible y material. A su vez la religión cristiana, aunque sobrepasa la razón, está de acuerdo con ella.

La segunda es que el poder político no es un absoluto porque está sujeto a la moral, cuyo fundamento más profundo es el cristianismo. La religión tiene que ser, por ello, independiente del poder político. No forma parte de su ámbito, que siempre perteneciente a un espacio, a un momento histórico y a un pueblo determinado. La mayor racionalidad de la religión es la que le permite su universalidad. Santo Tomás tuvo una experiencia directa del intento de Federico II y sus sucesores de tener a la Iglesia bajo su poder y así convertirla, ya sin la libertad de la fe, en lo que después se llamará religión del Estado[255].

Durante el tiempo que santo Tomás estuvo en el convento de Viterbo, desde julio de 1267 hasta noviembre de 1268, trató con Guillermo de Moerbeke, el traductor de Aristóteles, que pertenecía entonces a esta comunidad. En aquellos momentos revisaba las traducciones antiguas de las obras de Aristóteles confrontándolas con los textos

et salutis dirigas. Amen»: SANTO TOMÁS DE AQUINO, «Oratio ad Beatam Virginem Mariam», en ID., *Piae preces,* cf. R. T. CALDERA – C. A. CASANOVA, o.c., 34-39.

[254] *Processus canonizationis...,* o.c., 340: LXXXVI, fray Pedro de Caputio.

[255] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De regimine principium (La monarquía),* intr. E. Forment, estudio preliminar, trad. y notas L. Robles y A. Chueca (Tecnos, Madrid 2007).

griegos. Según algunos, habría sido el mismo santo Tomás quien se lo había pedido[256].

Debió de aprovechar la relativa tranquilidad de Viterbo, para terminar la primera parte de la *Suma teológica.* Probablemente el Tratado del hombre. Explica el Aquinate en su introducción que:

> «Tras el estudio de la criatura espiritual y de la corporal, debemos tratar ahora del hombre, ser compuesto de espíritu y materia. En primer lugar hablaremos de la naturaleza del hombre; luego, de su origen. El estudio de la naturaleza humana le corresponde al teólogo en lo concerniente al alma, estudia el cuerpo sólo en cuanto a sus relaciones con el alma. Por eso empezaremos tratando del alma. Y como dice Dionisio *(La jerarquía celeste,* c.11) en las sustancias espirituales se distinguen "la esencia, la virtud o poder y la operación", trataremos primero de lo que es propio de la esencia del alma, luego, de lo que corresponde a su poder o virtud y, finalmente de lo que se refiere a su operación»[257].

Puede también que el Aquinate empezara en Viterbo la segunda parte de la *Suma,* cuya fecha de composición es muy discutida. Esta parte se subdividió después, por su gran extensión, en dos secciones. En la primera sección de la segunda parte continúa estudiando al hombre. Indica en el prólogo:

> «Como escribe san Juan Damasceno *(Exposición exacta de la fe ortodoxa,* II, c.12), el hombre se dice hecho a imagen de Dios, en cuanto que la imagen significa "un ser intelectual, con libre albedrío y potestad propia". Por esto, después de haber tratado del ejemplar, a saber, de Dios y de las cosas que el poder divino produjo según su voluntad, resta que estudiemos su imagen, que es el hombre en cuanto es principio de sus obras por estar dotado de libre albedrío y dominio sobre sus actos»[258].

La concepción del hombre, como imagen espiritual de Dios, segundo principio de santo Tomás y primero y fundamental de toda filosofía cristiana, la fundamenta en la doctrina del ser, que permite explicar lo que es el espíritu, sus dimensiones y sus facultades. Explica Santiago Ramírez, al sintetizar esta primera sección de la segunda parte de la *Suma (Prima secundae,* I-II), que:

> «El ángel de Aquino encabeza esta segunda parte con un hermoso y profundo tratado sobre el fin último del hombre. No podía ser de otra manera. En el movimiento del hombre hacia su último fin, lo primero que se precisa es saber en qué está cifrado y en qué consiste este fin último. El fin supremo y último de la criatura racional es la visión clara de la esencia de Dios. Una vez fijado el fin, procede determinar los medios aptos y adecuados para conseguirlo. El primer medio es la actividad consciente y libre del hombre, toda vez que nuestro último fin debe ser conseguido por nuestros propios méritos [...] Pero nuestra actividad natural no es de suyo apta y proporcionada para la consecución del fin sobrenatural a que estamos destinados. Por eso hace falta que sea elevada y sobrenaturalizada intrínsecamente por medio de hábitos

[256] Cf. M. GRABMAN, *Santo Tomás de Aquino,* o.c., 42.

[257] *STh.* I q.75 introd.

[258] *Sth.* I-II pról.

sobrenaturales, que son las virtudes infusas. A su vez estas virtudes infusas necesitan de un principio extrínseco que las infunda en nuestras almas y las aplique a la operación, y de otro principio, también externo, que regule su actividad y ejercicio. La primera misión está encomendada a la gracia divina, y la segunda la cumple la ley de Dios»[259].

Esta primera sección consta de siete tratados: «La bienaventuranza y los actos humanos»; «Las pasiones»; «Los hábitos y virtudes en general»; «Los vicios y pecados»; «La ley en general»; «La ley antigua»; y «La gracia».

Mientras tanto, en París se había vuelto a reavivar la contienda entre el clero secular y el clero regular. Desde hacía diez años, Guillermo de Saint-Amour, el promotor de la contienda contra los mendicantes, continuaba exiliado en su pueblo de Saint-Amour, pero había continuado el contacto por carta con dos de sus más importante seguidores: Gerardo de Abbeville y Nicolás de Lisieux. Los antimendicantes, a quienes se les llamaba «gerardinos», continuaban alimentando sus resentimientos.

Estalló de nuevo el conflicto cuando Guillermo de Saint-Amour envió, a finales de 1266, su nuevo libro al papa Clemente IV: *Colaciones de escritos católicos y canónicos.* Se trataba de una versión muy ampliada de su obra anterior, *Libro de los peligros de los novísimos tiempos.* Creía que siendo el papa francés aceptaría las quejas del clero parisino. Gerardo de Abbeville empezó a atacar a las órdenes mendicantes en París, como se refleja en sus *Quodlibetos (Quodl.,* VII, q. 7), de 1266.

El papa Clemente IV murió el 29 de noviembre de 1268 y la sede quedó vacante durante tres años. El siguiente Papa, Gregorio X, fue elegido el 1 de diciembre de 1271. Los maestros seculares aprovecharon esta situación para atacar a los mendicantes, capitaneados por Gerardo de Abbeville y Nicolás de Lisieux. Para la defensa de esta nueva ofensiva, san Buenaventura, ministro general de los franciscanos, fijó su residencia en París.

Por su parte, Juan Vercelli, maestro general de la Orden de Predicadores creyó que lo mejor era realizar la defensa desde las cátedras con maestros muy competentes. Parece ser que ofreció la cátedra de extranjeros a san Alberto Magno, que la rechazó. Era obispo dimisionario y muy mayor, tenía ya sesenta y ocho años. Por segunda vez, recomendó para esta cátedra a santo Tomás de Aquino.

En noviembre de 1268, santo Tomás tuvo que emprender un segundo viaje a París. La situación en la universidad parisina debía de ser grave porque el maestro general le enviaba ya empezado el curso en Viterbo y en París. Santo Tomás, con el nombramiento de regente de la cátedra de extranjeros en Saint-Jacques, a finales de otoño de 1268, se puso en marcha hacia París, probablemente a pie, junto con fray Reginaldo de Piperno, fray Nicolás Brunacci y otros jóvenes dominicos.

[259] S. Ramírez, «Introducción general», a.c., 209.

Algunos estudiosos de la vida del Aquinate sostienen que hizo el viaje en barco por el Mediterráneo y después por el Ródano para ganar tiempo. No obstante, se conservan dos sermones de adviento, que parecen ser de esta época, que pronunció santo Tomás en Bolonia y en Milán, lo que confirmaría la primera hipótesis. Después de pasar los Alpes, el grupo de dominicos habría llegado a París en el invierno ya de 1269.

El relato de lo ocurrido en una nave que iba de Italia a Francia pudo haber ocurrido en este viaje. Cuenta Tocco que:

> «Cuando marchaba a París se levantó una horrenda tempestad. Hasta los marineros temieron morir. En cambio, fray Tomás permaneció impertérrito durante toda la tormenta [...] Al fragor del aire y de los truenos, les oponía la cruz, y decía: "Dios vino en carne, Dios murió por nosotros"»[260].

En cualquier caso, este suceso revela que santo Tomás se regía por los dictámenes de la recta razón y por su confianza en Dios. Más probable es que el Aquinate predicara en este viaje tan largo y tan duro. No es extraño: era un fraile predicador. Desde que fue ordenado sacerdote en Colonia cuando tenía veinticinco años, había realizado su oficio de predicador no sólo en sus clases de profesor universitario y en sus publicaciones de investigador, sino también como predicador popular. Muchas veces tenía que dirigirse al pueblo en general.

Su predicación era muy clara. A diferencia de su magisterio universitario, no presentaba problemas y procuraba que en la exposición del tema se desembocara en un aspecto moral, que fuese útil a la vida cristiana del auditorio. No obstante, llegaba al fondo de las cuestiones. Únicamente no las presentaba de una manera abstracta. Si su especulación presentaba dificultades para la gente sencilla, quedaban atenuadas con la unción con que las explicaba. Según Tocco: «el pueblo le escuchaba con tanta reverencia como si su predicación manara de Dios»[261].

En el proceso de canonización, fray Leonardo de Gaeta refirió un milagro, uno de los pocos que realizó santo Tomás en vida y que ocurrió durante una de sus predicaciones en la basílica de santa María la Mayor[262]. También lo cuenta Tocco en su *Hystoria,* pero lo sitúa en la antigua basílica de San Pedro del Vaticano.

> «Predicó durante la Semana Santa de la Pasión del Señor, en Roma, en la Iglesia de San Pedro, provocando las lágrimas entre los fieles, llevándolos a alegrase con la gloriosa Virgen de la Resurrección de su hijo, así como el día antes a compadecerse con la pasión. En el sermón de la pasión, provocó la compasión de los fieles, ante los sufrimientos de Cristo, hasta llegar a las lágrimas. Sin embargo, cuando predicó la resurrección de Cristo y el gozo de la Virgen y los apóstoles y discípulos, sus oyentes manifestaron un júbilo desbordante. Cuando el Aquinate bajaba del púlpito, después de terminar su sermón, una mujer que sufría flujos de sangre desde hacía mucho tiempo y que las medicinas no le proporcionaban ningún remedio, tocó la

[260] Guillermo de Tocco, *Hystoria beati Thomae de Aquino*, o.c. 84.
[261] Ibíd., 96.
[262] *Processus canonizationis...*, o.c., 312: LXXV, fray Leonardo de Gaieta.

orla de la capa del santo doctor, e inmediatamente se sintió liberada de su enfermedad. Lo siguió hasta el convento de santa Sabina. Le contó todo a fray Reginaldo, que a su vez contó a muchos este milagro. Muchos decían: "Feliz doctor, que de manera semejante al Salvador se le distinguió con este milagro, que al tocarle la orla de su vestido, el enfermo queda curado. Cuánto mérito habrá en su alma, si tanto poder se encuentra en su capa"»[263].

Es evidente que santo Tomás no sólo tenía ya fama de sabio, sino también de santo. Sin embargo, Tocco, como muchos otros testigos de su vida, destacan su humildad. Cuenta su antiguo discípulo que el Aquinate leía cada día para orar *Las 24 colaciones de los Padres,* de Juan Casiano (360-430/435). Era una obra muy simple, pero llena del espíritu de los anacoretas de Egipto. Estaba constituida por una serie de discursos muy sencillos, pero de doctrina muy segura, con los más destacados de ellos. Casiano había vivido diez años con estos Padres del desierto y cuando llegó a la Galia escribió la obra, después de haber fundado dos monasterios, uno para hombres y otro para mujeres. Tuvo una gran difusión en la Edad Media por su fondo edificante. San Benito recomendaba su lectura. Probablemente santo Tomás adquirió esta costumbre en Montecassino.

En su relato, Tocco explica que un día alguien le preguntó a santo Tomás cómo es que «interrumpía sus estudios especulativos» para leer esta obra popular. Le respondió, mostrando su espíritu sintético, conciliador, armonizador y respetuoso con todo lo bueno y verdadero:

> «Yo en este libro hallo impulso a la devoción, que me permite más fácilmente dedicarme a la especulación, de esta manera el afecto recibe, gracias al estudio, un impulso a la devoción, y el entendimiento, con la ayuda de la devoción, puede ascender más alto»[264].

[263] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c., 102.
[264] Ibíd., 64.

CAPÍTULO VI

SEGUNDO MAGISTERIO EN PARÍS

1. El nuevo ataque a los mendicantes

a) *La polémica sobre la perfección y la vida religiosa*

En enero de 1269, santo Tomás llegó a París. El curso académico 1268-1269 había comenzado, pero en aquellos momentos los profesores estaban en huelga. El motivo era el mismo que diecisiete años antes, cuando comenzó su magisterio en la Universidad de París: la oposición de los maestros seculares a los religiosos mendicantes. Desde que Guillermo de Saint-Amour, tres años antes, había escrito su nueva obra, *Colaciones de escritos católicos y canónicos,* sus seguidores reiniciaron la campaña contra las órdenes mendicantes.

El primer día de aquel mismo año, el cabecilla de ellos en París, Gerardo de Abbeville, predicó, aprovechando que el día anterior había sido san Silvestre —el Papa a quien el emperador romano Constantino había hecho tantas donaciones—, la necesidad de que la Iglesia poseyera un patrimonio propio. Condenaba como herético el derecho a la pobreza reclamado por los mendicantes.

A los pocos meses publicó un libro titulado *Contra el adversario de la perfección cristiana,* dedicado a esta misma temática. La obra la había escrito en 1257 contra los franciscanos. Sin embargo, no la publicó entonces porque acababa de ser condenada la obra *Sobre los peligros de los novísimos tiempos,* de Guillermo de Saint-Amour, y su autor, desterrado de la universidad y de París. Al quedar vacante la sede apostólica después de la muerte de Clemente IV, había desaparecido el peligro de que fuera condenada y decidió sacarla a la luz. Los gerardinos disponían así de una nueva arma en su lucha contra los mendicantes. San Buenaventura respondió de inmediato con su *Apología de los pobres.*

Santo Tomás, que había sido enviado a París principalmente para realizar la defensa por parte de los dominicos, publica a finales de aquel año de 1269 *La perfección de la vida espiritual (De perfectione vitae spiritualis).* La obra consta de treinta capítulos. En la mayor parte de ellos, se presenta el desarrollo de un tratado completo sobre la naturaleza de la vida de perfección de los religiosos. Los siete últimos son más polémicos. En ellos, se responde directamente a las objeciones de la obra de Gerardo de Abbeville, que eran las mismas que en la fase anterior de esta lucha antimendicante. Se reducían, por tanto, a:

«Negar el derecho a existir a aquellas órdenes (las mendicantes), puesto que la predicación y el cuidado pastoral eran derechos que pertenecían a los obispos y su clero, lo mismo que el oír confesiones. Ni el papa podía transgredir esta norma [...] Además, según ellos, por relación a la pobreza, la Iglesia no podía admitir un modo de vida fundado en la mendicidad, pues se consideraba pecaminoso el mendigar, en cualquiera que pudiera trabajar con sus manos. Esa pobreza evangélica, por el contrario, era muy admirada por los fieles, con la consiguiente consecuencia de que no pocos beneficios otrora ofrecidos a los seculares pasaban a los mendicantes, de los que también se buscaba, además, el consejo»[1].

Para una adecuada comprensión y significado de este opúsculo de respuesta a estas objeciones, conviene tener en cuenta las observaciones de Alberto Escallada en sus estudios sobre la historia y la teología de la vida religiosa. La actitud de los profesores de la Universidad de París contra los mendicantes, que parece ser que era apoyada por casi la totalidad de los obispos franceses, en realidad, respondía a una peculiar concepción de la estructura de la Iglesia, que Escallada sintetiza en los siguientes cinco puntos:

«1) Además de los fieles laicos, por institución divina en la Iglesia hay sólo dos órdenes, el de los obispos y el de los sacerdotes con cura de almas. 2) Instituidos y enviados estos dos últimos directamente por Cristo, han recibido inmediatamente de él y no del papa su jurisdicción pastoral. 3) Hay unos estatutos establecidos por los santos Padres que ni siquiera el papa puede cambiar. 4) El papa, cuya plenitud de potestad se reconoce, debe respetar este orden, sin interferir en él, por ejemplo, confiando misión, poder o privilegio alguno a los mendicantes. 5) Desbordando la que sería su forma de expresión, podríamos decir que pensaban que la Iglesia universal era una comunión de iglesias locales, ordenadas a modo de corporaciones cada vez más amplias».

Entendían la jerarquía eclesiástica con una estructura parecida a la feudal. Como sostiene Alberto Escallada, lo que estaba en el fondo de la argumentación de los antimendicantes era la concepción de una pirámide jerárquica eclesiástica:

«En la que aparecía en la zona superior, el Papa, con plena potestad en su ámbito, pero, al mismo tiempo, confinado en él. Lo mismo ocurría con los obispos, que no deberían ejercer su autoridad más que en lo directamente diocesano. E igualmente la autoridad parroquial, también sería autónoma en su demarcación, con autonomía que toda otra autoridad tenía que respetar. Cuando el obispo instituía un párroco y le encomendaba el ministerio sacerdotal en la parroquia, se desentendía de todo lo parroquial y lo dejaba bajo la omnímoda autoridad del párroco. De donde, como consecuencia, este nivel que era el jerárquicamente ínfimo, venía a resultar ser el prácticamente más importante; ya que siendo la manifestación religiosa concreta la que se conecta con la parroquia, resultaba que sin contar con el párroco nada podían, en aquella situación, ni el obispo ni el mismo Papa»[2].

[1] A. ESCALLADA TIJERO, OP, «Introducción a "Sobre la perfección de la vida espiritual"», en *Opúsculos* IV 689-690.
[2] ÍD., «Introducción general a los "Tratados sobre la vida religiosa"», en ibíd., 370.

Frente a esta posición, que podrá considerarse como un precedente del futuro galicanismo —la actitud independentista de la iglesia francesa frente a la jurisdicción de Roma, que se dio en la época del absolutismo del siglo XVII y posteriormente con la revolución—, el Aquinate argumentará no aceptando ninguno de estos principios porque:

«Toda la teología de la predicación y del ministerio pastoral está basada, para santo Tomás en la idea de misión, que a su vez, ha de entenderse [...] como comunicación de la verdad de Dios, desde Dios mismo, a través de la actividad humana. Se trataba de la posibilidad de que los religiosos recibieran, porque se les encomendase *(commissio)*, una tarea, una potestad *(potestas)* [...] La Iglesia ha de ser misionera, proclamar y llevar la salvación, no sólo en lugares lejanos, entre los paganos, sino también entre cristianos, mediante una actividad —más intensa y nueva— de predicación, llamada a la conversión y a la celebración del sacramento de la penitencia. Nada que ver con una actividad apostólica fundada en un principio de circunscripción a un lugar, sino en uno de poder pastoral supraterritorial»[3].

Santo Tomás supo exponer y fundamentar teológicamente la idea fundadora de santo Domingo de unos predicadores que siguieran los consejos evangélicos, vivieran en comunidad, reactualizando así la primitiva comunidad apostólica, y se dedicaran al estudio y a la contemplación porque lo requiere el mismo ministerio de la predicación. Todo ello como mendicantes o «en pobreza, elegida también por razones ambientales de respuesta a los herejes [...] El resultado es un presbítero liberado, itinerante, totalmente al servicio de la Iglesia»[4]. Al mismo tiempo que el Aquinate defendía la Orden de Predicadores y también la vida religiosa en general, exponía su concepción eclesial.

«Santo Tomás desarrolló una teología del episcopado que hace del obispo un sucesor de los apóstoles, no sólo desde el punto de vista de la dignidad y la potestad sino también desde el de una construcción espiritual de la Iglesia mediante los carismas y la santidad. Unió en su idea del obispo, como en la que tenía de los apóstoles, estructura jurídica y gracia, altura de jerarquía y altura de santidad»[5].

Para resolver todos los problemas que envolvían los antimendicantes en sus objeciones, distinguió entre la perfección cristiana personal y el estado de perfección, que se encuentra en los obispos y los religiosos.

«En santo Tomás, el estado de perfección es, ante todo, el de los obispos. La estabilidad en el compromiso, y por tanto la perpetuidad, son esenciales para la noción de estado. Y, por tanto, lo eran para entender la consagración episcopal y los votos de la vida religiosa»[6].

El que no se siga uno de los caminos del estado de perfección no quiere decir que no pueda conseguirse la perfección cristiana. Cada uno

[3] Ibíd., 370-371.
[4] Ibíd., 369 nota 16.
[5] ÍD., «Introducción a "Sobre la perfección de la vida espiritual"», a.c., 692.
[6] Ibíd., 690.

de los miembros del clero parroquial, que no se puede encuadrar en un estado de perfección, porque no es obispo ni ha abrazado el estado religioso, sin embargo, debe advertirse que, por una parte, puede conseguir la perfección cristiana incluso con mayor perfección.

> «[...] Es falso, efectivamente, decir que el aumento de caridad no es posible en persona que no tenga estado de perfección. En el estado de perfección hay quienes tienen una caridad imperfecta o nula, es el caso de muchos obispos y religiosos que viven en pecado mortal. Aunque muchos buenos párrocos tengan caridad perfecta de modo que estén dispuestos a dar su vida por el prójimo, no por esto se encuentran en estado de perfección. No faltan muchos laicos incluso casados que tienen caridad perfecta y están dispuestos a dar la vida por el prójimo. Sin embargo, no se puede decir que se hallen en estado de perfección»[7].

La perfección que se está tratando no es sobre la de las personas sino la del estado de perfección con respecto a los que no lo son. El primero:

> «Ofrece más facilidades, tiene mayores exigencias, hay superiores motivaciones y cosas semejantes, en orden a la consecución de la meta de la santidad [...] Nadie, según santo Tomás, se va a encontrar en situación de ventaja personal sobre nadie, por razón del estado que asuma, aunque este sea el estado más ventajoso. A la postre, lo personalmente mejor es dar la mejor respuesta a la llamada personal, a la personal vocación»[8].

Asimismo debe repararse, por otra parte, en que santo Tomás reconoce que la ordenación sacerdotal es de suyo mucho más noble que la profesión religiosa. Es un sacramento que confiere la gracia por sí mismo e imprime el carácter sacerdotal al que lo recibe, que participa así del sacerdocio de Cristo. Sin embargo, son distintos el sacerdocio y la vida religiosa porque esta última es un estado de vida, en la cual incluso se puede recibir el sacerdocio. Lo que se está comparando, en definitiva, es el estado clerical, con sus funciones pastorales, con el estado religioso.

> «Hay que tener en cuenta también que, en los presbíteros y diáconos con cura pastoral, es preciso distinguir dos cosas, a saber: la cura pastoral y la dignidad del orden. Es evidente que, asumiendo la cura pastoral, no contraen obligación perpetua, puesto que muchas veces abandonan la cura asumida, como se ve en quienes dejan las parroquias o arcedianatos y abrazan la vida religiosa»[9].

El final de esta obra del Aquinate revela que no es sólo una acertada y profunda exposición teológica sobre la vida religiosa, de gran importancia, porque «la batalla y la victoria de santo Tomás no fueron, pues, sólo suyas o de su Orden, sino de la Iglesia»[10], sino también una «disputa acalorada»[11]. Las siguientes palabras —últimas del libro— que

[7] *De perf. vitae spirit.* XXVII 6, en *Opúsculos* IV 788.
[8] A. ESCALLADA TIJERO, OP, «Introducción a "Sobre la perfección de la vida espiriual"», a.c., 691.
[9] *De perf. vitae spirit.* XXIII, en *Opúsculos* IV 770.
[10] A. ESCALLADA TIJERO, OP, «Introducción general a los "Tratados sobre la vida religiosa"», a.c., 371.
[11] ÍD., «Introducción a "Sobre la perfección de la vida espiritual"», a.c., 696.

parecen provocativas, y son inusuales en sus obras no polémicas, revelan el calor de la controversia:

> «Si alguien quiere escribir contra esto, será cosa para mí muy agradable. El mejor modo de exponer la verdad y de rechazar la falsedad consiste en resistir a quienes contradicen, de acuerdo con el dicho de Salomón: *El hierro es afilado con hierro y un hombre afina el rostro de su amigo* (Prov 27,17)»[12].

Uno de los principales gerardinos, Nicolás de Lisieux (n. 1210), escribió contra esta obra de fray Tomás una réplica, titulada *De la perfección y excelencia del estado de los clérigos*. El libro, que está dedicado a Guillermo de Saint-Amour, apareció a comienzos del verano de 1270. Por una parte, es una réplica a la defensa de la pobreza del franciscano Juan Peckham (h. 1235-1292), que había escrito *Tratado de los pobres* para contestar a la respuesta de Gerardo de Abbeville a la *Apología de los pobres,* de san Buenaventura. Por otra, presenta un elenco de veintitrés errores que cree haber encontrado en la obra de santo Tomás.

El Aquinate contestó inmediatamente a Nicolás de Lisieux con el opúsculo *Contra la doctrina de los que retraen a ingresar en religión (Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu),* que se publicó en la cuaresma de 1271, y que se conoce comúnmente con el título de *Contra los que retraen (Contra retrahentes)*. Los argumentos, que se manejaban en esta polémica entre los maestros seculares y los dominicos y franciscanos, que en este frente luchaban juntos, eran prácticamente los mismos que en la primera embestida de los años cincuenta. Únicamente en lugar de acusar a los frailes de predicadores del anticristo y falsos profetas, de los que se hablaba en la obra de Joaquín de Fiore, se decía ahora que hacían entrar en la vida religiosa a los jóvenes sin tener la edad que establecían las leyes de la Iglesia.

Santo Tomás sintetiza los argumentos que utilizaban los gerardinos siguiendo con la finalidad de disuadir y apartar a los jóvenes de las órdenes mendicantes —y de este modo combatirlas en otro frente, y, como es lógico, muy importante— en los cuatro siguientes:

> «Nadie debe asumir la observancia de los consejos, si, con anterioridad, no se ejercitó durante largo tiempo en la observancia de los mandamientos. De acuerdo con esta enseñanza, a los niños, a los pecadores, a los recién convertidos a la fe, les está cerrado el camino de una veloz marcha hacia la perfección. Añaden, en segundo lugar, que nadie debe asumir el camino de los consejos sin contar previamente con el parecer de muchos. Nadie que esté en su sano juicio deja de ver el enorme impedimento que esto implica para caminar hacia la perfección. Los consejos de hombres mundanos, que son mayoría, más fácilmente impulsan al abandono de lo espiritual que a buscarlo con empeño. Buscan igualmente modos de anular el deber de entrar en religión, con el cual se robustece la decisión de asumir camino de perfección. Por último, no tienen reparo en desacreditar, de variables modos, la perfección de la pobreza»[13].

[12] *De perf. vitae spirit.* XXX, en *Opúsculos* IV 803.
[13] *Cont. retrahent.* I, en ibíd., 859.

Como comenta Alberto Escallada: «Respecto a la primera de estas ideas, Gerardo [de Abbeville] revela una gran oscuridad de mente acerca de la relación de preceptos y consejos entre sí y con la perfección»[14]. En cambio, santo Tomás clarifica definitivamente la relación entre los mandamientos o preceptos y los consejos evangélicos al reconocer que «según el orden de la naturaleza, los preceptos son anteriores a los consejos», y, a continuación, al precisar que:

> «Si hablamos de los preceptos finalizantes, que son el amor a Dios y al prójimo, es evidente que los consejos se ordenan a ellos como a fin. La ordenación de los consejos a estos preceptos es como lo que dicen al fin las cosas ordenadas a ese fin. Ahora bien, el fin es lo primero en la intención, pero lo último en la ejecución. Por tanto, si los consejos se ordenasen a los susodichos preceptos como cosas sin las cuales esos preceptos no podrían ser cumplidos, se seguiría que es necesario practicar los consejos antes que amar a Dios y al prójimo: lo cual es manifiestamente falso. Pero, dado que los consejos se ordenan a los preceptos señalados para que mediante ellos esos preceptos sean cumplidos con mayor facilidad y plenitud, se sigue que por medio de ellos se llega al perfecto amor a Dios y al prójimo»[15].

Los consejos evangélicos —pobreza, castidad y obediencia— son esenciales en el estado religioso, pero tanto ellos como la vida religiosa no son un fin en sí mismos, sino un medio para cumplir los preceptos y lograr así la perfección cristiana. Advierte, por ello, al terminar de tratar esta cuestión, que:

> «No decimos que los consejos se ordenen a los preceptos como requisitos sin los cuales los preceptos mismos no puedan ser cumplidos. A lo que se ordenan es que los preceptos sean cumplidos de manera más perfecta y más fácil»[16].

Con esta doctrina, que como indica fray Alberto Escallada es de «valor perenne» y «su iluminación llega hasta nuestro tiempo»[17], santo Tomás puede aportar otra razón por la que no puede impedirse la entrada de los jóvenes en la vida religiosa.

> «El estado religioso es una cierta disciplina que reprime pecados y conduce más fácilmente a la perfección [...] Por lo cual quienes son todavía imperfectos en la virtud, como, por ejemplo, quienes aún no se han ejercitado en los preceptos, están más necesitados de custodia, porque, estando sujetos a semejante disciplina, les será más fácil librarse de pecar que si, gozando de mayor libertad, fuesen educados en vida secular»[18].

Siempre santo Tomás defendió la costumbre benedictina, que él había vivido en su infancia, de admitir a los niños en la vida comunitaria,

[14] A. ESCALLADA TIJERO, OP, «Introducción a "Contra la doctrina de quienes apartan a los hombres de entrar en la vida religiosa"», en ibíd., 854.
[15] *Cont. retrahent.* VII 11, en ibíd., 890-891.
[16] Ibíd., VII 12, en ibíd., 892.
[17] A. ESCALLADA TIJERO, OP, «Introducción a "Contra la doctrina de quienes apartan a los hombres de entrar en la vida religiosa"», a.c., 834.
[18] *Cont. retrahent.* VII 4, en ibíd., 885.

para aprender el camino de la perfección, a la que está ordenada aunque sin emitir votos, que son un instrumento para ello. Los votos religiosos requieren la libertad, que implica el pleno uso de la razón. Los que no son adultos no pueden disponer de uso perfecto de estas facultades. Dependen, por ello, de las de sus padres. De ahí que se requiera el consentimiento paterno para que puedan vivir la vida religiosa, aunque sin pertenecer al estado religioso. Podrán entrar en él, si lo desean, cuando sean adultos.

Respecto de la segunda y la tercera de las objeciones de los gerardinos sobre la necesidad de los consejos e inutilidad del voto, afirma Escallada:

> «Acerca de la segunda, es bien probable que santo Tomás tuviese ocasión de revivir su propio caso, y ver en él matices y rasgos que, sin duda, hubo de tener en cuenta para su postura respecto al tema planteado, rememorando la lucha que hubo de librar contra su propia familia. Ni amigos, ni mucho menos parientes, tienen mucho que aportar a la inspiración de asumir la vida religiosa. El consejo de aquéllos puede ser perjudicial, y del de éstos es especialmente conveniente desconfiar. En la tercera, vuelve santo Tomás a mirar el voto desde su perspectiva más alta y teológica, como acto de latría»[19].

Con respecto a la última objeción contra la pobreza, santo Tomás le dedica muchas páginas, mostrando que es un instrumento de perfección. Un argumento esencial de la réplica es el siguiente:

> «Determinadas cosas están tanto más insertas en la perfección de los consejos cuanto mayor es la eficacia que tienen para liberar al hombre de preocupación mundana. Ahora bien, es evidente que las posesiones y riquezas dan unas preocupaciones que impiden la dedicación del espíritu a las cosas de Dios»[20].

La pobreza o el abandono voluntario de los bienes materiales o riquezas con el fin de poder dedicarse únicamente a Dios está fundada en el mismo Cristo.

> «El Señor instituyó unos discípulos que no habían de tener ni oro ni plata, y cuyos corazones no llevasen el peso de preocupaciones de este mundo. A quienes, por amor a él, se desprenden de campos y casas les promete premios no sólo en la vida futura, sino también en el tiempo presente, de modo que, a semejanza de los apóstoles, no poseyendo nada más en el mundo, lo tengan todo. Es claro que quienes siguen esto, siguen lo instituido por Cristo. Quienes siguen a los santos fundadores de diversas órdenes no fijan la mirada en ellos, sino en Cristo, cuyas enseñanzas proponen. Ellos, a semejanza del apóstol, no se predican a sí mismos, sino a Cristo: de Cristo son las enseñanzas que proponen»[21].

Se desprende de la misma naturaleza de la pobreza evangélica que tiene la gran ventaja de poder dar culto a Dios con mayor libertad de es-

[19] A. ESCALLADA TIJERO, OP, «Introducción a "Contra la doctrina de quienes apartan a los hombres de entrar en la vida religiosa"», a.c., 854.
[20] *Cont. retrahent.* XV, en ibíd., 938.
[21] Ibíd., XVI 4, en ibíd., 941-942.

píritu. Santo Tomás, que la considera una de las virtudes más excelentes, tiene palabras duras contra los que no valoran su práctica en plenitud.

> «Pertenece al peso de la perfección el que los hombres sirvan a Dios, liberados de estas ataduras [...] Es doctrina infundada, más aún perversa y contraria a la enseñanza cristiana, la de aquellos según los cuales el carecer, por amor a Cristo, de posesiones comunes no pertenece a la perfección cristiana»[22].

También con un cierto tono de dureza, en su defensa de la pobreza como camino necesario para el religioso en su obligatoria tendencia a la perfección cristiana, concluye, contra sus detractores, pero sin abandonar nunca su visión equilibrada y acorde con el sentido común:

> «[...] O se engañan o quieren engañar. Dicen que Cristo instituyó el orden de los obispos y de los otros clérigos que tienen posesiones, o en común o propias. Pero no fue Cristo quien instituyó esto. Más bien instituyó su orden en perfecta pobreza [...] Posteriormente, la Iglesia aceptó las posesiones comunes, con sentido práctico y por hacerse cargo de la condición humana»[23].

Termina el opúsculo con las siguientes palabras que, por su severidad, muestran la seriedad y el interés que merecieron a santo Tomás las cuestiones de la vida religiosa atacadas por sus enemigos, y que no pueden considerarse marginales a su obra.

> «Esto es lo que, por el momento, me ha parecido escribir contra la errónea y pestilencial doctrina de quienes apartan a los hombres de entrar en religión. Si alguien quiere contradecir, no chismorree ante niños, sino escriba y publique su escrito para que pueda ser juzgado por personas inteligentes, capaces de discernir qué hay de verdadero y para que lo falso sea confutado por la autoridad de la verdad»[24].

En realidad, había ya empezado con un tono parecido. De manera que ha llegado a decirse que: «Este opúsculo de santo Tomás está comprendido (como entre paréntesis) entre un comienzo y un final un tanto hoscos y desabridos»[25]. Esta brusquedad se notaría en estas palabras iniciales.

> «La finalidad principal de la religión cristiana consiste en esto: desprender a los hombres de cosas terrenas y hacerlos estar atentos a las espirituales [...] Este es el camino que siguieron sus discípulos, como quienes no tienen nada en lo temporal, pero que espiritualmente lo poseen todo. Teniendo alimento y con que vestirse estaban contentos. Este designio, tan lleno de piedad y tan saludable, es obstaculizado desde antiguo por el diablo, émulo de la salvación de los hombres, el cual se sirve de hombres que sólo valoran lo terreno y muestran ser enemigos de la cruz de Cristo»[26].

[22] Ibíd., XV, en ibíd., 939-940.
[23] Ibíd., XVI 4, en ibíd., 942.
[24] Ibíd., XVI 9, en ibíd., 945.
[25] A. ESCALLADA TIJERO, OP, «Introducción a "Contra la doctrina de quienes apartan a los hombres de entrar en la vida religiosa"», a.c., 851.
[26] *Cont. retrahent.* I, en ibíd., 857-858.

El especialista en eclesiología tomista, Armando Bandera, al comentar los tres opúsculos del Aquinate de réplica a los antimendicantes, notaba que:

> «Se ha hecho tópico decir que santo Tomás oculta siempre su persona, deseoso de que aparezca solamente la verdad. Se dice también que en la proposición de la verdad, santo Tomás es siempre manso, que en sus juicios no hay reproches [en estos opúsculos polémicos] se encontrarán con un santo Tomás que defiende sus derechos a ser promovido al grado de magisterio en teología y que reclama ser admitido dentro del "gremio" de doctores para hablar allí como los demás, para participar, al igual que ellos, en las deliberaciones y decisiones [...] Junto con todo encontrarán también juicios de una dureza que nadie se imagina. Son juicios sobre personas cuyo nombre él no da, pero que todo el mundo conocía. Creo que a través de estos escritos aparecen bien definidos rasgos del hombre-Tomás que no se encuentran en ninguna otra parte. Pienso que el conocimiento de este hombre es importante. De otro modo no se podrá tener un conocimiento exacto de eso que llamamos imperturbable mansedumbre en la exposición de la doctrina»[27].

Las dos apreciaciones coincidentes de estos grandes expertos en la teología de la vida religiosa en santo Tomás son muy dignas de tenerse en cuenta. Sin embargo, no parece que afecten al carácter manso del Aquinate, fruto de su generosa caridad para con todos. Podría decirse que sin abandonar la mansedumbre, mostraba a veces una ira legítima, que como tal era justa, moderada por la razón y motivada no por el odio, sino por el bien de la Orden y de la Iglesia.

Todavía Gerardo de Abbeville contestó a santo Tomás y a Juan Peckham, defensor franciscano de las órdenes mendicantes, en el opúsculo titulado *Contra Peckham y Tomás.* De hecho esta complicada batalla continuó sin tregua hasta la muerte de Gerardo, el 2 de noviembre de 1272 y terminó, ya definitivamente, con el II concilio de Lyon, en 1274.

En los casi cuatro años que estuvo en esta segunda regencia de la cátedra de extranjeros de la Universidad de París, santo Tomás vivió en un ambiente de intrigas, sin la tranquilidad y la paz que había vivido en Italia. Intervino decisivamente en la controversia no sólo con las dos obras citadas, sino también en sus lecciones y en las disputas universitarias.

En el *Quodlibeto* IV, cuestión doce, en dos de sus artículos, el veintitrés y el veinticuatro (según la numeración seguida de todos los artículos de la cuestión), se recogen las discusiones sobre la admisión de los niños y jóvenes en la vida religiosa, negada por los gerardinos en su ataque a los dominicos. Como observa Alberto Escallada:

> «De la comparación de estos dos artículos con la argumentación de la *Contra retrahentes,* se sigue que nos encontramos ante los mismos temas, iguales procedimientos e idénticos recursos para resolver las cuestiones. La época, el autor y la fase de la controversia han de ser también las mismas»[28].

[27] A. BANDERA, OP, «Eclesiología», en A. LOBATO, OP. (dir), *El pensamiento de santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy.* III: *El hombre, Jesucristo y la Iglesia* (Edicep, Valencia 1994-2003) 348.
[28] A. ESCALLADA TIJERO, OP, «Introducción a la "Cuestión sobre el ingreso de niños en la vida religiosa y sobre la ordenación de los consejos a los preceptos"», en *Opúsculos* IV 813.

En este escrito, de marzo de 1271, santo Tomás invita a que los «contradictores escriban. Parece que confiaba más en la calidad de las interpelaciones hechas de ese modo»[29]. Lo hace citando un largo texto de san Agustín, y de un modo parecido a los pasajes citados de los dos otros escritos:

> «En el tema que ahora se debate no hay duda alguna. Lo que ocurre es que algunos, amigos de contiendas, se empeñan en oscurecer la verdad. Se cumple lo que dice san Agustín: "La mayor y más pestilencial enfermedad de los ánimos ignorantes es defender sus insensatos extravíos, aun después de haberles razonado debidamente, ya porque su ceguera no les permite ver lo manifiesto, o ya que su terca obstinación les hace defender como la verdad, lo cual hace necesario sobreabundar en argumentar lo evidente, como si habláramos con los que tienen los ojos cerrados y andan a tientas. ¿Qué fin tendrán las disputas, si hay que responder a los que siempre nos contestan? Pues quienes o no pueden entender lo que decimos, o son tan duros por el rechazo de su mente que, aunque entendieran, no obedecen y dicen iniquidades y son indefectiblemente vanos. Si quisiéramos refutar siempre sus contradicciones cuantas veces se empeñan orgullosamente en no pensar lo que dicen y contradecirnos en todas las cosas, te darás cuenta de que nunca se terminaría la disputa y de su inutilidad y dificultad" *(De civitate Dei,* II, c.1). Así, pues, hay que proceder de tal modo que la verdad quede manifiesta y palpablemente expresada y, si se dicen cosas en contra sin razón alguna, se las despreciará, pues no hay que estar siempre replicando, inútilmente las mismas cosas. En todo caso, si alguien quisiera decir lo contrario, que lo diga por escrito, para que los demás que entienden en el tema juzguen si es verdad lo que se dice»[30].

b) *La humildad metafísica y la humildad moral*

A pesar de estar sumergido en este ambiente conflictivo, en el que santo Tomás tenía que utilizar sus obras, su cátedra e incluso el púlpito para defender a la Orden de los ataques de los maestros seculares, supo conservar su serenidad. No le era fácil mantener el equilibrio emocional. No sólo por la virulencia de los ataques de sus enemigos en los debates y en sus escritos, sino porque era muy emotivo. Su sensibilidad le llevaba a llorar en la oración y en la misa.

Su paz inmutable, que no perdía nunca, era admirada por sus mismos enemigos. En realidad, era un modo de vivir la pobreza, cuyo valor tenía que defender en estas obras polémicas. Al desprendimiento de los bienes temporales, añadía el de los espirituales e incluso de sí mismo. Su pobreza era fruto de una profunda humildad. Con sencillez había confesado santo Tomás, como cuenta Tocco, que:

> «Doy gracias a Dios porque nunca de mi saber, de mi cátedra magistral, y de ningún acto académico, nunca he sentido ningún movimiento de vanagloria, que me haya levantado mi mente del asiento de la humildad»[31].

[29] Ibíd., 812.
[30] SANTO TOMÁS, *Quodlibetum* IV, q.12, a.1 y 2 (23 y 24).
[31] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* en A. FERRUA, OP (ed.), *S. Thomae Aquinatis fontes praecipuae* (Edizioni Domenicane, Alba 1968) 67.

Todo lo tenía como don de Dios. Sabía que como toda criatura dependía de Dios en el ser y en el obrar. Esta verdad metafísica, explicada con argumentos filosóficos, constituye lo que puede denominarse la humildad entitativa o metafísica, en la que tanto insistía santa Catalina de Siena. También quiere expresar esta humildad el conocido texto de santa Teresa de Jesús: «La humildad es andar en verdad; que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada; y quien esto no entiende, anda en mentira»[32].

La humildad es la verdad, pero esta afirmación no significa, tal como a veces se hace, una justificación del reconocimiento de las cualidades propias. Con esta parcialidad de su sentido, se convierte así en lo contrario de lo que quiere significarse en ella. Su auténtico significado es que la humildad permite vivir en la verdad porque lleva a la aceptación de la situación de la criatura en la realidad.

Del reconocimiento de la humildad metafísica se deriva inmediatamente la humildad como virtud moral, que es una «moderación de espíritu»[33]. Santo Tomás la considera, por ello, como un tipo de modestia, virtud derivada de la templanza porque:

> «Así como la virtud de la templanza modera los movimientos más difíciles, a saber los deseos sensibles, y donde quiera que exista una virtud centrada en el bien máximo, conviene que existan virtudes acerca de objetos menos importantes, ya que la vida del hombre debe estar moderada en todos sus aspectos [...] Así también tiene que haber una virtud que modere los movimientos que no requieren una dificultad tan grande. Y esta virtud es lo que se llama modestia, que se añade a la templanza como virtud principal»[34].

La modestia, virtud derivada u ordenada a actos secundarios de la virtud cardinal de templanza, tiene por objeto los actos que al hombre no le son difíciles de ordenar por la razón. Tiene, por tanto, un objeto distinto de la virtud principal. «La templanza se ocupa de las pasiones vehementes, la modestia de las débiles»[35]. Una de las partes o de las especies de la modestia es la humildad. Las otras son: estudiosidad —virtud que modera el deseo de saber según la razón[36]—; modestia corporal —virtud que «consiste en regular las acciones humanas conforme a la razón»—[37]; eutrapelia —virtud que regula, según el recto orden de la razón, la diversión[38]—, y modestia en el vestir —virtud que lleva a

[32] SANTA TERESA DE JESÚS, *Moradas del castillo interior,* «Sextas moradas», 10, 8, en ÍD., *Obras completas* (BAC, Madrid, ^{9}2006) 562.
[33] *STh.* II-II q.161 a.4 in c.
[34] Ibíd., q.160 a.1 in c.
[35] Ibíd., a.1 ad 2.
[36] Cf. ibíd., q.166 a.1 in c.
[37] Ibíd., q.168 a.1 in c. «Los movimientos externos son índice de las disposiciones internas» (ibíd., ad 1). Indica asimismo que: «Los demás hombres nos juzgan también a nosotros por nuestra conducta exterior» (ibíd., ad 3).
[38] Ibíd., a.2 3 y 4. El descanso es necesario porque: «Así como la fatiga corporal se repone por el descanso orgánico, también la agilidad espiritual se restaura por el reposo espiritual» (ibíd., a.2 in c.).

guardar el orden de la razón en el arreglo del cuerpo, el vestido y las cosas exteriores[39]—.

Respecto a esta última virtud, sostiene santo Tomás que «el adorno moderado y sobrio no está prohibido a las mujeres, sino el adorno superfluo, atrevido y sensual»[40]. Precisa, con el sentido común que le caracteriza, que: «Si la mujer casada se adorna con el sano fin de agradar a su cónyuge, no peca». De manera que:

> «Puede la mujer hacer uso de adornos a fin de agradar a su marido, no sea que, despreciándola, caiga en adulterio. En cambio, las mujeres que no están casadas, ni lo quieren, ni están en edad de conseguirlo, no pueden hacer uso de esas cosas para agradar a los demás hombres, pues presentan de continuo un atractivo para el mal»[41].

Por tanto, a las mujeres que procuran tener marido sí les está permitido el adorno con vestidos, joyas, cosméticos, etc. Siempre, sin embargo, regulado su uso por esta virtud, que lo regulariza o modera racionalmente.

La virtud de la humildad regula el deseo del bien arduo y difícil, o «refrena los deseos de lo que excede las propias facultades»[42]. La humildad tiene como función moderar el deseo desordenado de la propia excelencia. Tal deseo de grandeza no es malo en sí mismo porque el aspirar a bienes radica en la misma naturaleza humana. Es vicioso si es desordenado, desproporcionado a esta naturaleza, o a la propia condición personal, a la propia naturaleza individual.

Para santo Tomás, la adquisición de la virtud de la humildad no es difícil. Es más fácil que las virtudes contenidas en la templanza, o lo que se consideran sus especies: la abstinencia, la sobriedad, la castidad y la virginidad. Sin embargo, a pesar de su inmediatez y facilidad tiene un valor fundamental. Sobre ella está edificada toda la vida moral. Explica el Aquinate:

> «El conjunto ordenado de las virtudes se asemeja a un verdadero edificio, en el que con toda propiedad se puede aplicar el nombre de fundamento a la virtud que primero se adquiere y es la base de la construcción [...] En cuanto que remueve los obstáculos de la virtud, en este sentido, la humildad ocupa el primer puesto; expulsa a la soberbia, a la que Dios resiste [...] Tal es el modo como la humildad tiene razón de fundamento del edificio espiritual»[43].

La función de la humildad es comparable a la de dejar un hueco, en el que se podrán cimentar y construir las otras virtudes. La virtud de la caridad es la primera de ellas. «La caridad se compara con el fundamento y la raíz por sustentarse y nutrirse de ella todas las virtudes»[44].

[39] Ibíd., q.169. Advierte que siempre: «El ornato exterior debe estar proporcionado a la costumbre comúnmente admitida» (ibíd., a.2 ad 3).
[40] Ibíd., a.2 ad 1.
[41] Ibíd., a.2 in c.
[42] Ibíd., q.161 a.2 in c.
[43] Ibíd., a.5 ad 2.
[44] Ibíd., q.23 a.8 ad 2.

La caridad o el amor de donación más pleno es el cimiento, que se podrá recibir gracias al fundamento negativo de la humildad. La humildad, según la concepción del Aquinate, podría decirse que es «humilde» o «modesta». No sólo por los objetos que regula, sino también en su labor indispensable para la ordenación o edificación de la vida práctica humana. De ahí que sea necesaria, pero no suficiente, para alcanzar la perfección. Esta competencia es propia de la caridad.

Para la recta comprensión de esta doctrina de santo Tomás sobre la humildad, debe tenerse en cuenta que es en el lenguaje corriente, el término «humilde» se utiliza en un doble sentido. En uno, significa algo poco noble o digno, lo que es menos perfecto y, por ello, que no merece ser conocido ni apreciado. Una segunda acepción denomina «humilde» al sujeto de la virtud de la humildad, a una perfección moral.

Las dos acepciones son opuestas y, sin embargo, en la vida humana mantienen una conexión que justificaría la utilización del mismo nombre para expresarlas. La humildad como virtud implica la humildad metafísica, el reconocimiento de la total y absoluta dependencia de Dios. En el estado actual de la naturaleza humana, le es más fácil al hombre vivir la humildad ética, y su supuesto metafísico, si ya se siente «humilde» en el orden natural y en el orden social. No hay entre las dos «humildades» una conexión necesaria, pero ciertamente las limitaciones, las privaciones facilitan la virtud de la humildad. En cambio, es más difícil, desde cualquier encumbramiento, o no siendo «humilde» en la primera acepción.

Se cuenta un suceso ocurrido durante el viaje de santo Tomás a París, para ocupar por segunda vez la cátedra de Teología, que confirmaría esta tesis en su vida práctica. En el convento de Bolonia, donde se había detenido unos días, una mañana paseaba por el claustro, como era su costumbre, con la cabeza levantada y a grandes pasos, abstraído en sus pensamientos. Se le acercó un fraile, que no le conocía, y le dijo:

> «El padre prior me ha ordenado que el primer fraile que encontrara me acompañe a resolver unos asuntos en el centro de la ciudad, y el primero que encuentro es a vos. El prior, pues, le manda que venga conmigo. Fray Tomás, inclinando la cabeza, lo siguió sin decir nada»[45].

Como el otro religioso era más ágil y caminaba más deprisa que el maestro, le reprendió por quedar rezagado. Santo Tomás le pidió disculpas y se esforzó por ir más aprisa. Algunas personas, que reconocieron a fray Tomás, que se distinguía por su aspecto noble y elegante, admirados de que siguiera fatigosamente a un frailecito de poca condición, le indicaron a éste quién era el acompañante. Entonces el buen fraile se volvió al maestro Tomás y le pidió perdón, que le fue concedido inmediatamente y de muy buen grado. Aquel día santo Tomás había dado una lección de humildad en la calle. Sobre este suceso, revelador

[45] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino*, o.c., 67-68.

de su profunda y auténtica humildad del maestro, que cuenta Tocco, añade el historiador que:

«Vueltos los ciudadanos al maestro le preguntaron con toda reverencia, por qué motivo había dado tal ejemplo de humildad. A lo que respondió: "La obediencia es la perfección de la vida religiosa, por la que el hombre se somete al hombre por Dios, como Dios obedeció al hombre a favor del hombre"»[46].

Enseña siempre santo Tomás que la obediencia es la más perfecta de las virtudes morales. También a la obediencia religiosa, fundada en el voto de obediencia, la considera como esencial para el estado religioso, y más excelente y meritoria que los otros dos votos de castidad y pobreza[47].

c) *La soberbia y el primer pecado*

Al hombre se le hace difícil la humildad por su amor desordenado a las riquezas y por su vanidad, que le llevan a la soberbia. Enseña santo Tomás que la soberbia es un vicio del apetito irascible y, por consiguiente, no responde a un deseo natural, sino espiritual. En esta última característica se parece a la avaricia y a la vanagloria, pero no en la primera, en el deseo, porque estos dos últimos desórdenes están situados en el ámbito del mero deseo o apetito concupiscible.

«Como el objeto de la soberbia es algo arduo, ya que se define como apetito de la propia excelencia, hay que buscarle alguna relación con el apetito irascible. Éste se puede tomar en sentido propio e impropio. En sentido propio designa una parte del apetito sensitivo, lo mismo que la ira es otra pasión del mismo. En sentido amplio, puede alcanzar incluso al apetito intelectivo, al que en ocasiones se atribuye también la ira; a saber, cuando se habla de la ira de Dios o de los ángeles, en quienes no existe pasión alguna, sino juicio del que dictamina en justicia. Por consiguiente, si lo arduo objeto de la soberbia, fuese solamente algo sensible a lo cual pudiera tender el apetito sensitivo, la soberbia debería radicar en el apetito irascible, que es parte del apetito sensitivo. Pero, como ese objeto arduo a que tiende la soberbia se encuentra igualmente en lo sensible y en lo espiritual, es preciso concluir que el sujeto de radicación de la soberbia es el apetito irascible, no sólo en su sentido propio, sino también en sentido amplio, en cuanto que comprende incluso el apetito intelectivo. Por eso, en los demonios existe también la soberbia»[48].

La soberbia es «el deseo inmoderado de la propia excelencia, es decir, el que está fuera de la recta razón»[49]. Según esta definición, el querer la propia excelencia no es un mal, sino el hacerlo de un modo desmesurado.

[46] Ibíd., 68.
[47] Cf. *STh.* II-II q.186 a.8 in c.
[48] Ibíd., q.162 a.3 in c.
[49] Ibíd., a.4 in c.

«La razón regula los movimientos del apetito natural, y toda desviación de ese camino —sea por exceso o por defecto— es viciosa, como consta por el apetito de comida, que es totalmente natural. La soberbia busca el exceso sobre la recta razón, por ser "apetito de excelencia desmedida", como dice san Agustín *(La ciudad de Dios,* c.13). Y es también san Agustín quien escribe: "La soberbia imita a Dios desordenadamente, puesto que odia ser igual que los demás y trata de imponer su dominio en vez del de Dios" (ibíd, c.12)»[50].

Además, indica también el Aquinate, se advierte claramente que la soberbia es pecado sólo con considerar la palabra.

«El nombre de soberbia alude al hecho de que aspiramos por la voluntad a algo que está "sobre" nuestras posibilidades. San Isidoro lo explica así: "Soberbio es quien quiere aparentar más de lo que es, ya que quien desea sobrepasar lo que es, es soberbio" *(Etimologías,* c.8, n.1). La recta razón ordena que la voluntad se dirija a objetos que le son proporcionados, y todo cuando se salga de esa línea de conducta la contradice. Esta desviación es la que constituye el pecado, como enseña Dionisio: mal del alma es "apartarse de la recta razón" *(Los nombres divinos,* X, 4)»[51].

El vicio de la soberbia tiene un objeto propio «el amor desordenado a la propia excelencia», aunque «la excelencia puede encontrarse en campos muy distintos»[52]. Sin embargo, en otro sentido, es un pecado general porque:

«Puede considerarse como difundiéndose por todos los demás pecados. Bajo este aspecto, posee una cierta generalidad, en cuanto que de la soberbia pueden nacer todos los pecados de una doble forma. Primero de modo directo, en cuanto que los otros pecados se ordenan al fin de la soberbia, que es la propia excelencia, a la que puede ordenarse todo cuanto se desea desordenadamente. En segundo lugar, indirectamente, removiendo los obstáculos, en cuanto que por la soberbia, el hombre desprecia la ley divina, que le impide pecar»[53].

Respecto a esta segunda generalidad, nota santo Tomás que con todo vicio se infringe voluntariamente la ley de Dios, una ley grave o una ley leve. En este caso se hace con una ley grave porque: «el efecto externo de la soberbia es la trasgresión de los preceptos». Además, con una gravedad añadida porque:

«Esto se da en cualquier pecado, pero no en cuanto al acto interno de desprecio del precepto, propio de la soberbia. No todo pecado es de desprecio, sino que a veces es de ignorancia o de flaqueza»[54].

En cuanto a la primera generalidad, precisa que el carácter de causa final de todo vicio, que tiene la soberbia, no implica que sólo por soberbia el hombre haya caído en cualquiera de los vicios. La soberbia puede causar todos los vicios, pero no todos proceden de ella.

[50] Ibíd., a.1 ad 2.
[51] Ibíd., a.1 in c.
[52] Ibíd., a.2 ad 4.
[53] Ibíd., a.2 in c.
[54] Ibíd., a.2 ad 1.

«Conviene saber que a esta generalidad de la soberbia pertenece el que de ella nazcan todos los vicios a veces, porque, aunque se pueden transgredir todos los preceptos de la ley por cualquier pecado de desprecio, que es objeto de la soberbia, no toda trasgresión de los preceptos divinos se debe a él, sino que a veces se deben a ignorancia y, otras veces, a flaqueza»[55].

Para continuar profundizando en este carácter general de la soberbia, santo Tomás recuerda que la soberbia fue el primer pecado del hombre. El pecado original consistió en desear ser semejante a Dios.

«El ángel y el hombre desearon ser semejantes a Dios [...] el hombre buscó la semejanza en el orden del conocimiento de acuerdo con la sugerencia de la serpiente, quiso determinar con las fuerzas naturales qué era bueno y qué era malo y qué cosas buenas o malas habían de acontecer»[56].

El poeta inglés John Milton (1608-1674) en el vasto poema *El paraíso perdido,* publicado en 1669 y uno de los poemas mayores de la literatura, presenta la tentación de la serpiente provocando esta soberbia.

«¿A qué fin pues, os prohibió que comierais de este fruto? ¿Por qué, sino para amedrentaros? ¿Por qué, sino para que le adoréis humillados e ignorantes? Porque sabe Dios que, en cualquier día que comiereis de él, serán abiertos vuestros ojos; y seréis como dioses, sabiendo el bien y el mal. Que vosotros seáis como dioses, así como yo soy como un hombre interiormente, no es más que guardar una justa proporción, yo de bruto transmutado en hombre, vosotros de hombres hechos dioses. De este modo quizá moriréis, perdiendo el ser humano, para adquirir un ser divino: muerte apetecible, aunque anunciada con amenazas, porque otra cosa peor no puede ocasionar. ¿Y qué son los dioses para que el hombre no pueda conseguir igualarlos si participa de un alimento divino?»[57].

Ni el ángel ni el hombre, según santo Tomás, pudieron apetecer una semejanza con Dios con una «igualdad absoluta», porque con su grado de inteligencia comprendían que no podían ser iguales a Dios en el «ser y la naturaleza». Con su pecado, la criatura espiritual apeteció ser como Dios, pero no «por modo de equiparación».

«Del primer modo no pudo apetecer ser igual a Dios, porque sabía por conocimiento natural que esto es imposible, y además porque a su primer acto pecaminoso no precedió en él ningún hábito ni pasión que entorpeciese su virtud cognoscitiva en forma que errase en aquel caso concreto eligiendo lo imposible, como a veces nos ocurre a nosotros»[58].

Añade santo Tomás que hay otro motivo que imposibilita «buscar esa semejanza [con Dios] en cuanto a la naturaleza»[59].

«Aun cuando esto fuera posible, hubiera sido contrario a su deseo natural de conservar su ser, que no conservarían si se convirtiesen en otra naturaleza;

[55] Ibíd., a.2 in c.
[56] Ibíd., q.163 a.2 in c.
[57] J. MILTON, *El paraíso perdido,* trad. en prosa S. A. Mascaró (Joaquín Gil Editor, Barcelona, ²1935) IX, 87.
[58] *STh.* I q.63 a.3 in c.
[59] Ibíd., II-II q.163 a.3 in c.

y de aquí que ningún ente perteneciente a un grado inferior de la naturaleza puede apetecer el grado de otra naturaleza superior, como no desea el asno ser caballo, porque, si pasase al grado de la naturaleza superior, ya no sería él mismo».

En el estado actual, con nuestras potencias ya debilitadas, podemos pensar que ello es posible si no se reflexiona detenidamente porque:

«Aquí nos engaña la imaginación, porque, debido a que el hombre apetece elevarse a un grado superior en cuanto a sus condiciones accidentales, que pueden crecer sin que se destruya el sujeto, imaginamos que puede apetecer un grado superior de naturaleza al cual no podría llegar a menos de dejar de ser lo que es. Ahora bien, es indudable que Dios excede al ángel, no en condiciones accidentales, sino en el grado de la naturaleza, que es también como un ángel excede a otro. Por consiguiente, es imposible que el ángel inferior, lejos de apetecer ser igual a Dios, apetezca siquiera ser igual al ángel superior»[60].

El ángel y el hombre quisieron «ser como Dios» con semejanza de «imitación». Ya la tenían por creación, pero de un «modo desordenado» deseaban «la participación de cierta medida de la semejanza con él». La que quiso el hombre fue en el orden del conocimiento. En el del entendimiento práctico, tal como indica Milton, porque quiso establecer por sí mismo los principios morales, lo que está bien y lo que está mal, en su vida individual y colectiva.

Añade santo Tomás que, además de esta modalidad de soberbia —que no es difícil encontrar en el pensamiento contemporáneo tanto en el orden filosófico como en el político—, el hombre «secundariamente, pecó deseando ser como Dios en su actividad, tratando de conseguir su felicidad por sus propias fuerzas»[61]. Coincidió así con el tipo de soberbia de los ángeles caídos.

Los ángeles rebeldes pecaron porque «apetecieron obtener la bienaventuranza final por su virtud, lo que es propio de Dios». Según santo Tomás pudieron apetecer esta semejanza de dos modos. Uno, rechazando el fin sobrenatural concedido por la gracia de Dios, quedándose únicamente con su fin natural, de manera que el ángel rebelde quiso la semejanza divina en cuanto a la acción:

«Su deseo de ser semejante a Dios consintió en apetecer como fin último de la bienaventuranza las cosas que podía conseguir por la virtud de su naturaleza, desviando por ello su apetito de la bienaventuranza sobrenatural, que proviene de la gracia de Dios».

Otro pudo ser el deseo del fin sobrenatural, pero deseado por su propio esfuerzo. Por consiguiente, la criatura angélica rebelde:

«Deseó como último fin la semejanza con Dios que tiene por causa de la gracia, quiso alcanzarla por la virtud de la naturaleza y no con el auxilio

[60] Ibíd., I q.63 a.3 in c.
[61] *STh.* II-II q.163 a.3 in c.

divino, según la disposición de Dios. Y esto concuerda con san Anselmo, cuando dice que apeteció aquello mismo que habría llegado si hubiese perseverado *(De la caída del demonio,* c.6)».

Concluye el santo que cualquiera de estos deseos pecaminosos implicaban en realidad lo mismo, el rechazo de Dios y de sus dones.

«De cualquier modo, estas dos explicaciones vienen a coincidir, porque, en resumen, lo que una y otra dicen es que apeteció obtener la bienaventuranza final por su virtud, lo que es propio de Dios. Además, como lo que es de por sí es principio y causa de lo que es por otro, de aquella apetencia se siguió que quisiera tener dominio sobre las demás cosas, llevando su perversidad a querer también asemejarse en esto a Dios».

Es importante advertir, no obstante, que los ángeles no podían pecar como el hombre porque la inteligencia angélica no podía caer en el error de buscar la semejanza en el orden del entendimiento práctico. No deseaba el ángel con su pecado de soberbia:

«Ser semejante a Dios en cuanto a no estar sometido absolutamente a nadie, porque de este modo hubiera querido su propio no ser, ya que ninguna criatura puede existir sino en cuanto participa del ser que Dios le comunica»[62].

El hombre buscó la autonomía moral, el ser supremo legislador de sí mismo. Decidir por su propia voluntad lo que era el bien para él. También, pero de manera secundaria o derivada, el conseguir por su poder la felicidad.

«En cambio, el diablo pecó buscando una semejanza con Dios directamente en cuanto a su poder, pues, como comenta san Agustín: "prefirió disfrutar de su poder a disfrutar del poder de Dios *(Comentario literal al Génesis,* XI, 42). Pero el ángel y el hombre quisieron ser iguales a Dios, en cuanto que, despreciando la ley divina, trataron de constituirse en norma de sí mismos»[63].

Los dos cometieron, por tanto, un pecado de soberbia confiando en su propia excelencia para dirigirse a sí mismos. Los hombres, queriendo imitar la inteligencia práctica de Dios, y los ángeles, su poder de conferir la felicidad. No obstante, el ángel tentador comunica al hombre su propio tipo de pecado de soberbia y todos los pecados que conlleva, desde la mentira hasta el afán de poder. Así ha sabido expresarlo Milton en el discurso de la serpiente:

«¿Cómo es de creer que Dios encendiera su ira por tan ligera ofensa? Al contrario ¿no alabará más bien vuestro indomable valor, el cual a pasar de la amenaza de la muerte que se le impuso (cualquier cosa que la muerte sea) no cejó hasta que pudo alcanzar lo que podía conducirle a una vida más dichosa, al conocimiento del bien y del mal?»[64].

[62] Ibíd., I q.63 a.3 in c.
[63] Ibíd., II-II q.163 a.3 in c.
[64] J. MILTON, *El paraíso perdido,* o.c., 86-87.

Por la soberbia, perdió el hombre, como decía Bossuet, su «riqueza». Aunque no tenía nada propio, poseía «un bien infinito por la liberalidad de su autor». Lo poseía «de una manera tan segura» que sólo tenía que «amarlo con perseverancia para no perderlo jamás». Al caer en este pecado, continúa comentando el predicador francés:

«Aquel alma que era feliz, porque Dios la había hecho a semejanza suya, ha querido, no ya parecérsele, sino ser absolutamente como él. Feliz como era conociendo y amando a aquel que se conoce y se ama eternamente, quiso ella, como él, hacerse por sí misma su felicidad. ¡Ay, cómo se engañó, y cuán funesta fue su caída! Ha caído de Dios en sí misma. ¿Qué hará Dios para castigarla de su defección? Le dará lo que pide: buscándose a sí misma, se encontrará a sí misma. Pero encontrándose de este modo ella misma —¡extraña confusión!—, bien presto por sí misma se perderá, pues he aquí que comienza ya a conocerse mal; arrebatada por el orgullo, dice el alma: "Soy un Dios y me he creado por mí misma" (Ez 18,2). De este modo hace hablar el profeta a las almas soberbias, que ponen su felicidad en su propia grandeza y en la excelencia de su ser»[65].

Para glosar las palabras del profeta Ezequiel, Bossuet añade que en su soberbia o amor a su propia excelencia, pero falsa por intentar hacerla independiente de Dios en su conducta y en su poder —que implica siempre la dependencia, aunque no querida directamente por el hombre en el ser y en el obrar—, el hombre no halló la felicidad.

«En efecto, es cierto que para poder decir: quiero estar satisfecho de mí mismo y bastarme a mí mismo, es preciso también poder decir: yo me hice a mí mismo, o más bien, yo me pertenezco a mí mismo. Así, el alma racional quiere parecerse a Dios por un atributo que no puede convenir a ninguna criatura, es decir, por la independencia y por la plenitud del ser. Desviada de su camino por haber querido ser feliz independientemente de Dios, no puede ni conservar su antigua y natural felicidad, ni alcanzar aquélla, perseguida por ella vanamente»[66].

d) *Gravedad de la soberbia*

El pecado de la soberbia guarda siempre relación con todos los demás pecados. El origen del primer pecado del hombre está en la soberbia. En el desprecio de la ley de Dios, que importa todo pecado, se encuentra la soberbia, y en este sentido es su causa indirecta. También es el origen directo de todos los pecados porque todos buscan su finalidad, la propia excelencia desordenada. Esta originalidad de la soberbia no conduce, sin embargo, a determinar la naturaleza de todos los pecados. No todo pecado es de soberbia porque:

«Puede darse el caso de cometer un pecado en cuanto a su efecto, sin que exista afecto al mismo; por ejemplo, quien mata a su padre por ignorancia comete el efecto, que es el parricidio, pero no tiene el afecto interior desear

[65] J. B. BOSSUET, *Sermones,* trad. S. Juan Arbó (Luis Miracle, Barcelona 1940): «Por la profesión de madame de la Vallière, duquesa de Vanjours» 231.
[66] Ibíd., 232.

matarlo. En ese sentido toda trasgresión de un precepto divino es soberbia contra Dios, al menos en cuanto al efecto externo, aunque no siempre en cuanto al afecto»[67].

Indica también santo Tomás que la soberbia es pecado mortal. La razón que da, y que se desprende de lo ya explicado, es que con ella:

«Se intenta suprimir la sumisión del hombre a Dios, en cuanto el ser humano se eleva sobre las propias fuerzas y sobre la línea señalada por la ley de Dios [...] o no someterse a la regla por él señalada. Y como nadie podrá defender que negarse a aceptar la ley divina no es pecado mortal, ya que en eso consiste la aversión a Dios, síguese que la soberbia, de suyo, es pecado mortal»[68].

Con este peligrosísimo mal moral se peca directamente contra Dios, pero también puede cometerse otro pecado de falta de caridad para con el prójimo.

«Todo acto de soberbia contraria a la ley divina, pues reniega de someterse como debe. Y a veces contraria incluso al amor del prójimo, porque se antepone a todos los demás y se niega a reconocer a sus superiores, viniendo a oponerse nuevamente por este camino a la ley de Dios, que manda acatar la autoridad de los mayores»[69].

También la soberbia tiene como efecto apartar de la verdad, de su conocimiento y de su gozo.

«El conocimiento de la verdad puede ser doble: especulativo y afectivo. El primero, la soberbia lo impide indirectamente, en cuanto que suprime la causa, no queriendo someter su entendimiento a la iluminación de Dios [...] En cuanto al conocimiento afectivo, lo impide directamente la soberbia; pues, al deleitarse en la propia excelencia, los soberbios sienten fastidio por la excelencia de la verdad»[70].

Por la soberbia, el hombre se comporta irracionalmente, no viendo el auténtico grado de bien propio, ni tampoco el de los demás, buscando siempre la carencia de la bondad de los demás. Si la humildad es la verdad, la soberbia es la falsedad.

«La humildad se fija en la regla de la razón recta para pensar con moderación acerca de sí mismo. La soberbia, en cambio, no hace caso de ella, sino que la traspasa, creyéndose más de lo que es. Este juicio procede del apetito de la propia excelencia, pues lo que se desea con ardor fácilmente se cree; y es también la fuerza que arrastra al hombre a aspiraciones demasiado altas y todo cuanto la fomente la induce a soberbia. Uno de estos estímulos es la consideración de los defectos ajenos, por contraposición a lo que indica san Gregorio Magno: "Los santos mutuamente se dan la preferencia contemplando sus virtudes" *(Moral,* c.17)»[71].

[67] *STh.* II-II, q.162 a.2 ad 2.
[68] Ibíd., a.5 in c.
[69] Ibíd., a.5 ad 2.
[70] Ibíd., a.3 ad 1.
[71] Ibíd., a.3 ad 2.

La soberbia es el pecado mortal más grave porque el agente del pecado y el objeto del mismo coinciden:

«Dos elementos hay que considerar en el pecado: la conversión a un bien finito, que es como la parte material del pecado y la aversión del bien infinito, que es la razón formal y completa del mismo. Por parte de su conversión, la soberbia no es el pecado más grave, ya que la excelencia que el soberbio busca desordenadamente no dice, respecto del bien de la virtud, la máxima repugnancia, pero por parte de la aversión de Dios es gravísima».

El elemento formal de todo pecado es el alejamiento o separación, y ofensa a Dios, y su elemento material es la conversión a las criaturas, su búsqueda por el goce ilícito que parecen proporcionar. Por la soberbia, como apetito desordenado de la propia excelencia, el hombre no sólo se convierte a un bien creado, su propia excelencia, sino que se aparta de Dios, en lo que consiste formalmente el vicio en cuanto tal.

En los otros vicios, en cambio, no hay intención de despreciar a Dios, aunque se advierte que, con ellos, se le desprecia, y se hace voluntariamente, pero incluso a veces con pena y disgusto por la ofensa divina.

«En los otros pecados, el hombre se aleja de Dios llevado de su ignorancia, flaqueza o apetito de algún otro bien, en cambio la soberbia nos hace despreciar a Dios por no querer sometemos a su autoridad y a su ley. Por eso escribió Boecio que: "Si bien todos los vicios nos alejan de Dios, sólo la soberbia se opone a él" (cf. CASIANO, *Las instituciones de los monasterios,* XII, 7). A esa oposición responde "la resistencia que Dios ofrece a los soberbios" (Sant 4,6). En los demás pecados, el apartarse de Dios es algo que sigue a la conversión a las criaturas, mientras que la soberbia le dirige inmediatamente a Dios despreciándolo»[72].

Por parte del elemento material del vicio, u objeto del mismo, el mayor pecado es el de odio a Dios. También lo son sus especies: la desesperación, la presunción, la impugnación de la verdad conocida, la envidia del provecho espiritual del prójimo, la obstinación en el mal, y la resistencia al arrepentimiento y a la gracia. Se los llama «pecados contra el Espíritu Santo», por implicar el desprecio de sus dones sobrenaturales, que apartan directamente del pecado.

En cambio, por parte del elemento formal, la aversión a Dios, el mayor pecado es la soberbia. Aunque la humildad, virtud opuesta a la soberbia —que refrena los deseos de grandeza propia—, no sea la mayor virtud, el vicio sí lo es porque:

«Vicio y virtud mutuamente se oponen, pero por razón de su objeto, es decir, por su conversión. Y, en este sentido, la soberbia no es el mayor pecado, así como la humildad tampoco es la virtud más excelente. En cambio, es el mayor por parte de la aversión, porque aventaja a los demás en magnitud. En efecto, el mismo pecado de infidelidad, si procede de la soberbia, se hace más grave que si procede de ignorancia o de flaqueza. Dígase lo mismo del pecado de desesperación y de otros similares»[73].

[72] Ibíd., a.6 in c.
[73] Ibíd., a.6 ad 2.

A pesar de su gravedad, la soberbia no es un pecado «fácil». A la soberbia no se llega fácilmente por ser un desorden de una apetición irascible, cuyo objeto es arduo, y por lo mismo no es difícil evitarla.

> «Un pecado puede resultar difícil de evitar por dos motivos. Primero, por la vehemencia de su ataque, como sucede con la ira y "resulta todavía más difícil resistir a la concupiscencia", que es más connatural al hombre, como dice Aristóteles *(Ética,* II, 3, 10). Tal dificultad para evitar el pecado puede disminuir, puesto que, cuanto menor es el impulso de la tentación en la que se cae, más gravemente se peca, como enseña san Agustín *(La Ciudad de Dios,* XIV, 12)».

La dificultad para no caer en el pecado y su gravedad están en relación inversa. La falta de facilidad de la soberbia no proviene del deseo, ni natural ni anímico, sino del deseo irascible, que es absolutamente anímico, y, por tanto, es menor que los desórdenes de los meros deseos. No obstante, el carácter velado de la soberbia disminuye su dificultad.

> «En segundo lugar, puede ser difícil evitar un pecado por su carácter oculto. Bajo este aspecto, es difícil evitar la soberbia, porque se aprovecha incluso de los actos buenos. Por eso, insiste san Agustín en que la soberbia "está al acecho de las obras buenas" *(Enarraciones sobre los Salmos,* 139, 6) [...] Por eso el movimiento de soberbia que aparece ocultamente no posee la máxima gravedad hasta que el juicio de la mente recae sobre él. Pero después que se da este juicio, se evita fácilmente, bien sea considerando la propia flaqueza [...] o bien considerando la imperfección de los bienes de los que el hombre se ensoberbece»[74].

La gravedad de la soberbia se manifiesta en el modo como a veces actúa con ella la Providencia divina.

> «Así como el razonamiento por reducción al absurdo llega, a veces, a convencer a quien discute, porque lleva a inconvenientes más evidentes que los anteriores, así también Dios, para castigar la soberbia de los hombres, permite que algunos incurran en pecados mortales que, si bien menores, contienen un género de torpeza más evidente. Escribe san Isidoro: "La soberbia es el peor de los pecados, pues puede existir en personas de grado eminente, nacer de obras de virtud y pasar más inadvertido de la conciencia. La lujuria es pecado más corriente y de torpeza más clara, pero menor en gravedad que la soberbia. Dios, a veces, la permite para despertar la conciencia del orgulloso a fin de que humillado, se levante" *(Sobre el sumo bien,* I, 12). Esto mismo es un indicio de la gravedad de la soberbia, pues, así como el médico, deseando curar una enfermedad más grave, permite que el enfermo recaiga en otra más leve, así también la gravedad de la soberbia se manifiesta en el hecho de que Dios permite otro mal menor como remedio»[75].

San Gregorio indicó cuatro especies de soberbia porque son cuatro los modos por los que el hombre busca desordenadamente la excelencia. Santo Tomás las recoge en el siguiente texto:

[74] Ibíd., a.6 ad 1.
[75] Ibíd., a.6 ad 3.

> «Cuatro especies de soberbia propone san Gregorio *(Moral,* XXXIII, 6), cuando escribe: "Cuatro son las manifestaciones que delatan la presencia del arrogante: el creerse que el bien que posee procede de sí mismo; el pensar que los dones concedidos gratuitamente por Dios han sido merecidos por él; el jactarse de poseer lo que no tiene, y el despreciar a los demás, ansiosos de que sólo brille el bien suyo"»[76].

Para la justificación de esta cuádruple división en cuatro especies, que participan también de la gravedad de la soberbia, porque se busca desordenamente la propia excelencia:

> «Hay que tener en cuenta que cualquier excelencia procede de algún bien realmente poseído, lo cual puede ser considerado de un triple modo. Primero, visto en sí mismo, ya que es claro que, cuanto mayor es el bien que alguien posee, tanto mayor excelencia se consigue mediante él. Por eso, cuando alguien se atribuye a sí mismo un bien que no posee, es claro que su apetito tiende a conseguir una excelencia propia más allá de las normas de la prudencia, y así tenemos la tercera especie de soberbia "cuando uno se jacta de poseer lo que no posee"».

La jactancia es, por tanto, el alardear de una cualidad o de una cosa que no se posee. Continúa explicando santo Tomás que:

> «En segundo lugar, visto en su causa, en cuanto es más excelente poseer un bien por sí mismo que recibido de otro. Por ello, cuando uno considera un bien recibido de otro como si lo poseyera por sí mismo, su apetito se exalta hasta desear su propia excelencia por encima de lo que le corresponde. Uno puede ser la causa de su bien de dos modos: eficiente y meritorio. Conforme a esto, se toman las dos especies de soberbia, a saber, "creer que se tiene por sí mismo lo que se ha recibido de Dios o creer que le ha sido dado de arriba por sus propios méritos».

Estas dos actitudes de superioridad dan lugar a dos tipos de presunción, la que lleva a alabarse por algo que presenta como propio, aunque lo ha recibido, y la que implica el alabarse por algo recibido, pero que se considera que se le dado por mérito propio. Por último, y:

> «En tercer lugar, por el modo de poseerlo, en cuanto que uno se hace más excelente por el hecho de poseer un bien mejor que los demás. También de este modo puede buscar el apetito, desordenadamente, su propia excelencia, lo cual da lugar a la cuarta especie de soberbia, que tiene lugar "cuando uno, despreciando a los demás, desea que todos lo miren"»[77].

El desprecio a los demás que tiene tantas modalidades, desde la burla hasta la injuria, implica en realidad la búsqueda de la propia excelencia. El término «orgullo» expresaría este vicio por el que el hombre se siente superior a los demás y les muestra desprecio, alejándose de su trato. El orgullo, por tanto, no coincide con la soberbia. Es una de sus cuatro especies.

[76] Ibíd., a.4 ob 1.
[77] Ibíd., a.4 in c.

Explica también santo Tomás que en la soberbia es posible distinguir distintos grados que, por tanto, diversificarán también su gravedad.

> «San Bernardo pone doce grados de soberbia, que son "curiosidad, ligereza de espíritu, alegría necia, jactancia, singularidad, arrogancia, presunción, defensa de los propios pecados, confesión fingida, rebelión, libertad y costumbre de pecar" *(Sobre los grados de la humildad y la soberbia,* 10)»[78].

El Aquinate nota que son opuestos a los doce grados de humildad, según la clasificación de san Benito, en su Regla.

> «Esos doce grados son, primero, "tener siempre los ojos bajos y manifestar humildad interior y exterior"; segundo, "hablar poco, cosas razonables y en voz baja"; tercero, "no ser muy propenso a la risa"; cuarto, "callarse hasta ser interrogado"; quinto, "observar lo prescrito por la regla común del monasterio"; sexto, "creerse y mostrarse como el más indigno de todos"; séptimo, "creerse sinceramente indigno e inútil para todo"; octavo, "confesar los propios pecados"; noveno, "llevar con paciencia la obediencia en cosas ásperas y difíciles"; décimo, "someterse a los mayores por obediencia"; undécimo, "no tratar de satisfacer la propia voluntad"; duodécimo, "temer a Dios y acordarse de todos sus mandamientos" *(Regla,* c.7)»[79].

Advierte que: «En estos doce grados, se incluyen no sólo las especies de soberbia, sino también sus causas y consecuencias». Están nombradas, en los grados de soberbia, las cuatro especies de soberbia —la jactancia, la doble presunción, por los bienes que se poseen sean propios o recibidos, pero considerados merecidos, y el orgullo— cinco vicios que la causan, y otros cuatro que son sus efectos. La relación opuesta entre los grados de humildad y de soberbia es la siguiente:

> «El primer grado de humildad es "mostrarse siempre humilde de corazón y de cuerpo, con la mirada puesta en el suelo". A este se opone la "curiosidad", que hace que uno mire a todas partes y de un modo desordenado. El segundo grado de humildad consiste en "hablar poco, de cosas razonables y en tono sencillo". A él se opone la "altanería", por la que el hombre habla de todo con soberbia. El tercer grado de humildad consiste en "no ser fácilmente propenso a la risa", y a él se opone "la alegría necia". El cuarto grado de humildad consiste en "estar callados hasta que se nos pregunte", y a él se opone la "jactancia". El quinto grado de humildad es "observar lo que manda la regla común del monasterio", y a él se opone la "singularidad", por la que uno parece más santo de lo que es. El sexto grado de humildad consiste en "considerarse y tratarse como más vil que los demás", y a él se opone la "arrogancia", por la que uno se prefiere a los demás. El séptimo grado de humildad consiste en "considerarse inútil e indigno para todo", y a él se opone la "presunción", que hace a uno creerse suficiente para cosas más altas. El octavo grado de humildad consiste en "confesar los pecados propios", y a él se opone "la defensa de los pecados". El noveno grado de humildad consiste en "mostrarse paciente en las cosas difíciles y duras", y a él se opone "la confesión engañosa", por la que alguien no quiere recibir castigo por pecados que confiesa engañosamente. El décimo grado de humildad es la "obediencia", a la que se opone la "rebelión". El undécimo consiste en que "el hombre no se deleite en hacer su voluntad", y a él se opone la "libertad", por la cual el hombre se deleita en hacer lo que quiere. Y el último grado de humildad consiste en "el temor de Dios", al que se opone "la costumbre de pecar", que implica el desprecio de Dios»[80].

[78] Ibíd., a.4 ob 4.
[79] Ibíd., q.161 a.6 in c.

La curiosidad, o preocupación por enterarse de los asuntos de los demás; la altanería, u orgullo, que por la conciencia de una cualidad es el trato despectivo a los que se tienen por inferiores; la alegría necia, o satisfacción tonta o presuntuosa; y la arrogancia o altivez e insolencia son cuatro consecuencias de la soberbia. La defensa de los propios vicios u errores, la huida de las penas y castigos merecidos, la rebeldía, la libertad no sujeta a la recta razón, y la costumbre de pecar son causas de las soberbia, o pecados relacionados con la vanagloria que llevan a la soberbia.

La soberbia es el apetito desordenado de la propia excelencia. La vanagloria, en cambio, es el apetito desordenado de la propia alabanza. La soberbia y la vanagloria se diferencian, además, porque: «La soberbia no se identifica con la vanagloria, sino que es su causa. La soberbia busca la propia excelencia y la vanagloria busca la manifestación de esa excelencia»[81], aunque no se posea.

En definitiva, la soberbia es el vicio más grave por el rechazo y el alejamiento de Dios que implica. «La aversión es la parte formal del pecado, y este elemento lo posee la soberbia directamente, mientras que en los demás pecados es algo como derivada». Considerada, por tanto, en su formalidad, o en cuanto el apartarse de Dios, la soberbia revela una mayor gravedad que los demás vicios. En éstos, la huida de Dios se da por ignorancia, flaqueza o por el deseo de otro bien. Tal evasión de Dios y de su ley es en realidad una consecuencia.

e) *Génesis del mal moral*

De la descripción de la naturaleza y de la gravedad de la soberbia se desprende que: «La soberbia es el primero y principio de todos los pecados»[82]. De ahí que se diga en la Escritura que: «La soberbia es el principio de todo pecado» (Eclo 10,15). Como muchos pecados proceden de la ignorancia y de la flaqueza, precisa santo Tomás que:

> «Cuando se dice que la soberbia es "el principio de todos los pecados", no se trata de defender que cada uno de ellos tenga que nacer de la soberbia, sino simplemente que todos pueden nacer muy bien de ella»[83].

Escribe también el Aquinate que, según una interpretación de esta tesis, tal como indica san Alberto Magno[84], puede concluirse que:

[80] Ibíd., q.162 a.4 ad 4.
[81] Ibíd., a.8 ad 2.
[82] Ibíd., a.7 in c.
[83] Ibíd., a.7 ad 1.
[84] San Alberto Magno, *Commentarii in Sententiarum libros quattuor,* II d.42 a.8.

«La soberbia puede tomarse en triple acepción. Primero, como apetito desordenado de la propia excelencia. Es un pecado especial. Segundo, como desprecio actual de Dios en cuanto al efecto de no someterse a sus preceptos. Y en este sentido se dice que es un pecado general. Y tercero, como inclinación de la naturaleza a este desprecio, debida a la corrupción de la misma. En este sentido se afirma es principio de todo pecado»[85].

La soberbia podría considerarse como un pecado especial por su objeto; como un pecado general por su formalidad; y como principio o causa eficiente de todo pecado, al igual que el egoísmo es la causa de donde brotan todos los pecados. El apóstol Santiago afirma que: «Cada uno es tentado por sus propias concupiscencias, que le atraen y seducen» (Sant 1,14). La concupiscencia o deseo desordenado, arraigado en el egoísmo y en el amor desordenado de sí mismo, es la causa eficiente de los pecados. En este sentido, Cristo dice que: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo» (Mt 16,24). El Evangelio exige combatir el egoísmo, para poder seguir a Cristo.

El origen de la soberbia y del egoísmo sería el mismo: el pecado original. El efecto del primer pecado en el hombre fue un pecado habitual o hábito de pecado en todos. El pecado original es un hábito o una:

«Disposición desordenada que proviene de la ruptura de la armonía constitutiva de la justicia original; lo mismo que la enfermedad corporal es una disposición desordenada del cuerpo por la que se rompe la proporción en que consiste la salud. Por eso se llama al pecado original "enfermedad de la naturaleza" (Pedro Lombardo, *Sent.*, 2 d.30 q.8)»[86].

En este sentido, el egoísmo y la soberbia coincidirían. Serían distintas de la avaricia, que es la raíz de todos los pecados, tal como se halla afirmado en la Escritura: «La avaricia es raíz de todos los males» (1 Tim 6,10). La avaricia no es la causa eficiente principal —el egoísmo, del que se originan todos los pecados—, sino su causa eficiente instrumental, el medio que los permite y los nutre. La soberbia, en este sentido:

«Difiere de la avaricia, porque esta se fija en el pecado como conversión a un bien conmutable del que el pecado en cierta forma se nutre y con el cual se estimula. Esta es la causa de que la avaricia se llame raíz. En cambio, la soberbia considera el pecado como aversión a Dios, a cuyo precepto no queremos someternos. Por esto se llama "principio", porque la razón de mal empieza por parte de la aversión».

Esta interpretación de los sentidos de la soberbia, en uno de los cuales se la concibe como causa eficiente del pecado, o la que con su acción existen todos los pecados, no le parece a santo Tomás suficiente para explicar que sea «principio» de los mismos, tal como se indica en el pasaje de la Escritura.

«Todas estas cosas, aunque verdaderas, no responden al propósito del Eclesiástico, que dice: "La soberbia es principio de todo pecado" (10,15).

[85] *STh.* I-II q.84 a.2 in c.
[86] Ibíd., q.82 a.1 in c.

El Eclesiástico habla claramente de la soberbia como apetito desordenado de la propia excelencia, consta por lo que añade: "Dios aniquiló los tronos de los reyes soberbios" (10,17). Y en todo el capítulo nos habla de la misma materia. Por consiguiente, hay que decir que la soberbia es un pecado especial y es también principio de todos los pecados».

La soberbia, en su misma naturaleza, y no en la de una inclinación, que la origina, es principio, pero en cuanto que es fin o finalidad, que es anterior siempre a toda causalidad eficiente o productora —el fin es primero en la intención y último en la ejecución—. La soberbia es principio en el sentido de causa final.

«En todos los actos voluntarios, entre los cuales están los pecados, se da un doble orden: el de intención y el de ejecución. En el primero, el fin tiene razón de principio. Y el fin del hombre en la adquisición de todos los bienes temporales es lograr por ello cierta perfección y excelencia. Por ello, desde este ángulo, se pone como principio de todos los pecados la soberbia, que es el apetito o deseo de sobresalir».

El fin de todos los vicios es el de la soberbia, de ahí que cuando se cae en ella se consuma la intención profunda de los mismos. Por el contrario:

«Más por parte de la ejecución, lo primero es aquello que confiere la oportunidad de realizar todos los deseos pecaminosos y que tiene razón de raíz, a saber: las riquezas. Y por eso, desde este ángulo, se dice que la avaricia es la raíz de todos los males»[87].

Lo primero en cuanto a la realización del mal no es la soberbia, sino la avaricia. La riqueza permite colmar el mayor número de deseos desordenados y, por ello, está en el inicio de la vida desordenada. La avaricia es como la raíz del árbol del mal. De la avaricia, o del deseo desordenado de bienes útiles, brotan muchos vicios, principalmente, la vanagloria. Esta excelencia vana permite el acceso a la soberbia. Por los desórdenes de los deseos espirituales —avaricia y vanagloria— se va hacia la soberbia, que es así un punto de llegada.

De ahí que sea mucho más difícil ser soberbio que caer en cualquiera de los vicios, tanto los del deseo, natural y anímico, como los de rehuir el bien por el mal que conlleva. No sólo por ser un desorden del deseo irascible, no es tan fácil caer en la soberbia, como en los demás vicios, que lo son de concupiscible, sino también porque implica una actitud muy consciente y, por lo mismo, una mayor responsabilidad y culpabilidad que los otros, originados por desórdenes del deseo. No obstante, la instalación del hombre individual y colectivamente en el amor a las riquezas y en la vanagloria conduce a la tentación de crecida soberbia.

En definitiva, sobre las tres concupiscencias de las que se habla en la Escritura —«concupiscencia de la carne», «concupiscencia de los ojos» y «soberbia de la vida» (1 Jn 2, 16)—, considera santo Tomás que

[87] Ibíd., q.84 a.2 in c.

los vicios de la gula y de la lujuria, en cuanto basados en desórdenes de deseos naturales, se corresponden a la concupiscencia de la carne, entendida como lo natural. A los deseos anímicos desordenados, como la avaricia y la vanagloria, se refiere la concupiscencia de los ojos, entendida como la del entendimiento. «El apetito desordenado de un bien arduo pertenece a la "soberbia de la vida", pues soberbia es el apetito desordenado de excelencia»[88].

La misma génesis del mal moral la presenta Bossuet después de indicar, en el texto citado sobre el pecado original, que como consecuencia del mismo el hombre perdió su anterior felicidad y no logró lo que pretendía con su acto de rebeldía frente a Dios. Sin embargo, Dios permite que su alma lo intente para que sea consciente de su tremenda y fatal equivocación en la búsqueda de la felicidad, que no puede dejar de desear.

> «Como su orgullo la engaña en este punto, es preciso hacerle sentir por algún otro lado su pobreza y su miseria; sólo hace falta para ello dejarla por algún tiempo abandonada a sí misma; esta alma que tanto se amó y se buscó, ya no se puede soportar en el punto en que se queda sola consigo; su soledad le causa horror; descubre entonces en sí un vacío infinito, que Dios únicamente podría llenar; de tal modo, que hallándose separada de Dios, a quien en su fondo reclama sin cesar, atormentada por su indigencia, la devora el fastidio, y el pesar la mata; es preciso entonces, que se busque distracciones en el exterior, y no disfruta ya de reposo si no halla con qué aturdirse; tanta verdad es que Dios la castiga por su propio desorden y que, por haberse buscado a sí misma, se convierte ella misma en su propio castigo. Pero no puede el alma permanecer en ese estado, por lamentable que sea; es preciso que descienda todavía más abajo»[89].

Estando su felicidad en un bien infinito, al hombre no puede colmarle su propio bien finito. En el objeto elegido como fin último, a sí misma, en lugar de Dios, encuentra su castigo. Es infeliz. Le queda la opción de buscar el bien supremo fuera de sí, el camino de la extroversión, pero los bienes que encontrará todavía serán inferiores y, por tanto, menos satisfactorios que el propio yo.

> «De este modo, el alma racional, nacida rica por los bienes que le había dado su autor, y empobrecida voluntariamente por haberse buscado a sí misma, reducida a este encierro estrecho y estéril, trata de engañar la pesadumbre que le causa su indigencia y de reparar sus ruinas pidiendo prestado en todas partes lo que necesita para llenar su vacío».

Comienza buscando la felicidad, desordenando su deseo de bienes deleitables destinados a la conservación del individuo y de la especie. Con el arraigo de estos desórdenes se cae en los vicios capitales de la gula y de la lujuria.

> «Comienza por su cuerpo y por sus sentidos, porque nada encuentra que le sea más inmediato. Este cuerpo que le está unido tan estrechamente, pero

[88] Ibíd., q.77 a.5 in c.
[89] J. B. Bossuet, *Sermones,* o.c.: «Por la profesión de madame de la Vallière, duquesa de Vanjours», 232.

> que, sin embargo, es de una naturaleza tan inferior a la suya, se convierte en el objeto más caro de sus complacencias. Vuelve todos sus cuidados hacia ese punto; el menor rayo de belleza que descubra en él es suficiente para detenerla: se mira, por decirlo así, y se considera a sí misma en ese cuerpo [...] ¿A qué has quedado reducida, alma racional? Tú que naciste para la eternidad y para un objeto inmortal, te conviertes ahora en enamorada y cautiva de una flor que el sol marchita, de un vapor que el viento se lleva; en una palabra, de un cuerpo que por su condición mortal, se ha convertido en un obstáculo y una carga del espíritu»[90].

No logra el hombre la felicidad con los placeres de la concupiscencia de la carne, o por el deleite de los deseos naturales desordenados. Aunque tales deseos sean connaturales a la vida del hombre y puedan estar atravesados por la racionalidad y convertirse en deseos culturales, su facultad racional no sólo no logra el goce intelectivo, sino que queda empobrecida su actividad. De manera que:

> «Ya no se siente feliz el alma en el goce de los placeres que le ofrecen sus sentidos: al contrario, empobrécese en esta búsqueda, ya que, persiguiendo los placeres, va perdiendo, a la vez, la razón. El placer es un sentimiento que nos arrebata, que nos embriaga, que nos aprisionó, independientemente de la razón, y nos arrastra a pesar de sus leyes. La razón, en efecto, nunca es tan débil como cuando el placer la domina; y lo que señala una eterna oposición entre la razón y el placer es que, mientras la razón pide una cosa, el placer exige otra, con lo cual el alma, cautivada por el placer, se convierte a la vez en enemiga de la razón. He aquí el lugar en donde se hunde cuando quiere pedir prestado a los sentidos lo que necesita para reparar sus pérdidas; pero no es este todavía el fin de sus males»[91].

No se ha terminado su infortunio porque a la concupiscencia de la carne se añade la concupiscencia de los ojos, en la que se sitúan los vicios de la avaricia y la vanagloria. Bossuet explica cómo se llega al primero:

> «Aquellos sentidos a quienes ella pide prestado, piden a su vez prestado a todas partes; no pueden pedirlo sino a los objetos exteriores, arrastrando, como natural consecuencia al alma hacia estos objetos, con la cual, librada a los sentidos, nada puede ya obtener sino por ellos [...] Así reunimos en torno nuestro todo lo que existe de más raro; nuestra vanidad se satisface en esta falsa abundancia y, por este camino, vamos a parar insensiblemente a los lazos de la avaricia, triste y sombría pasión tanto como cruel e insaciable»[92].

La avaricia, que es un pecado ya «racional» o «espiritual» —por ser el desorden de un deseo anímico, sin conexión directa con los deseos naturales—, en cuanto tal, es más grave que los pecados sensibles. Sus consecuencias, por ello, son más funestas.

> «Ella [la avaricia] es —dice san Agustín— la que, encontrando el alma pobre y vacía en el interior, la impulsa hacia fuera, la divide en mil inquietudes y la consume por esfuerzos tan vanos como laboriosos. Se atormenta como

[90] Ibíd., 233.
[91] Ibíd., 233-234.
[92] Ibíd., 234.

en un sueño en que queremos hablar y la voz no brota de nuestros labios; queremos movernos y sentimos que nuestros miembros se han entorpecido. Así, el alma quiere llenarse y no puede; su dinero, que llama su bien, está fuera, y es dentro de ella donde se encuentra pobre y vacía; se atormenta viendo su bien tan apartado de sí, tan expuesto al azar, tan sometido al poder de otro; entre tanto, ve crecer sus malos deseos con sus riquezas. "La avaricia —dice san Pablo— es la raíz de todos los males" (1 Tim 6,10). Son, en efecto, las riquezas el medio para obtener casi todo lo que se desea: por las riquezas puede el ambicioso saciarse de honores; el voluptuoso, de placeres, cada uno, en fin, de lo que más despierta su afán. Todos los malos deseos nacen en un corazón que cree tener en el dinero el medio de satisfacerlos. No ha de causar, pues, asombro que la pasión por las riquezas sea tan violenta en los hombres, ya que en ella están reunidas todas las demás. ¡Cómo se ha reducido el alma a servidumbre! ¡Con qué yugo ha sido cargada, y, por haberse buscado a sí misma, cuán cautiva y pobre se ha hecho!»[93].

La codicia de las riquezas lleva también a la vanagloria, el otro vicio que también está situado en la concupiscencia de los ojos, en los deseos espirituales inmoderados. Explica Bossuet que:

«Nada existe más brillante ni que agite tanto a los hombres, y que sea a la vez tan pobre y miserable, como la gloria. Para convencernos de ello, considerémosla en lo que tiene de más magnífico y más grande [...] A los que ambicionan la gloria, les es dada la gloria con frecuencia: "Han recibido ya su recompensa", dice el Hijo de Dios (Mt 6,2); han sido pagados según sus méritos. Estos grandes hombres —dice san Agustín— tan celebrados entre los gentiles y —añado yo— demasiado admirados entre los cristianos, han obtenido lo que querían; han conquistado aquella gloria que deseaban con tanto ardor: y "vanos como eran, han recibido una recompensa tan vana como sus deseos" (*Exposiciones a los Salmos,* 118, serm 12,2)»[94].

La vanagloria, al igual que la avaricia, lleva a la soberbia, que no solamente es ardua sino también absurda. Como concluye el célebre orador, no se advierte en este proceso ninguna crecida excelencia propia, sino, por el contrario, sólo:

«El alma racional despojada de su primera dignidad, por haber abandonado a Dios y por haberla Dios abandonado; llevada de servidumbre en servidumbre, prisionera de sí misma, esclava de su cuerpo, esclava de sus placeres y de sus sentidos, esclava de todas las cosas que la rodean. San Pablo explica todo esto en una palabra cuando habla así: "El hombre —dice— es vendido por el pecado" (Rom 7,14); entregado al pecado, esclavo de sus leyes, anonadado bajo este yugo vergonzoso como un esclavo vendido. ¿En qué precio lo ha comprado el pecado? Lo ha comprado por todos los falsos bienes que le ha dado. Arrastrado por estos falsos bienes y reducido a servidumbre por todas las cosas que cree poseer, no puede ya respirar ni mirar el cielo, de donde procede. De este modo ha perdido a Dios, y, sin embargo, el desventurado no puede prescindir de Él, pues hay en el fondo de nuestro ser un secreto anhelo que vuelve a Dios sin cesar. El recuerdo del que nos ha creado está impreso pero profundamente dentro de nosotros. Pero, ¡oh desgracia increíble y lamentable ceguera!, nada tan fuertemente

[93] Ibíd., 235.
[94] Ibíd., 236.

grabado en el corazón del hombre, y nada que le sirva menos en su conducta. Los sentimientos religiosos son la última cosa que se borra en el hombre, y la última que el hombre consulta»[95].

El «enigma del hombre» queda explicado porque: «lo que existe tan grande en el hombre es un resto de su primera institución; lo que existe en él tan bajo, y que parece acordarse tan mal con sus primeros principios, es el efecto desdichado de su caída»[96]. Hay esperanza porque se puede volver a Dios.

«En este olvido profundo de Dios y de sí misma en que el alma está hundida, Dios la sabe encontrar. Cuando a él le place, hace sentir su voz en medio del estrépito del mundo; en su mayor esplendor, y en medio de todas sus pompas, descubre él el fondo de todo ello; es decir, la nada y la vanidad. El alma, avergonzada de su esclavitud, considera entonces los motivos por que ha sido creada y, buscando de nuevo en sí misma los restos de la imagen de Dios, suspira por restablecerla reuniéndose con su autor»[97].

Otra conclusión de santo Tomás respecto a la soberbia, derivada de su carácter de principio, es que no es un pecado capital como lo son los pecados de la concupiscencia de la carne y de la concupiscencia de los ojos, porque tiene una generalidad o «trascendentalidad» mayor.

«La soberbia puede ser considerada en sí misma, como pecado especial y como pecado general, por el influjo que ejerce sobre los demás pecados. Vicio capital es un pecado especial del que nacen otras muchas clases de pecados. Por este motivo, algunos, considerando la soberbia como pecado especial, lo catalogaron entre los vicios capitales»[98].

Santo Tomás, recogiendo principalmente la doctrina de san Gregorio Magno en sus *Libros de moral,* explica por qué a los vicios o pecados capitales se los denomina de esa forma:

«"Capital" es voz derivada de cabeza. Cabeza, a su vez, en sentido propio, es un miembro del animal con carácter de principio y fuerza directiva de todo su ser. De ahí brota el que metafóricamente llamemos cabeza a todo principio: e incluso a los mismos hombres que gobiernan y dirigen a sus semejantes se les llama cabezas. [Por ello,] se llama vicio capital aquel del cual proceden. Como de causa final —que es el origen formal—, otros pecados. Por tanto, el vicio capital es no solamente principio de otros pecados, sino en cierto sentido, directivo de los otros. Es, en cierto modo, su remolque. Pues siempre el arte o hábito al que pertenece el fin preside e impera respecto de los medios. Por eso, san Gregorio (*Libros de moral,* XXXI, c.4) compara estos vicios a "los generales de un ejército"»[99].

La gula, la lujuria, la avaricia, la vanagloria, la acidia, la envidia y la ira, para santo Tomás, son los vicios capitales. De este esquema

[95] Ibíd., 236-237.
[96] Ibíd., 237.
[97] Ibíd., 239.
[98] *STh.* II-II q.162 a.8 in c.
[99] Ibíd., I-II q.84 a.3 in c.

septenario, recogido de san Gregorio —cambiando el nombre de tristeza, que emplea el papa medieval, por el de acidia—, da la siguiente justificación filosófica:

«El bien mueve al apetito principalmente por razón de que participa alguna propiedad de la felicidad, que naturalmente todos perseguimos. A su esencia corresponde, ante todo, cierta perfección, ya que la felicidad es bien perfecto, a ella pertenece la excelencia o claridad que apetecen la "soberbia" y "vanagloria". En segundo lugar, de su esencia es la suficiencia, cosa que la "avaricia" pretende alcanzar en las riquezas, prometedoras de una abundancia colmada. En tercer lugar, le pertenece también la delectación, sin la cual no existe felicidad alguna, como se dice Aristóteles, en la *Ética* (X, 8, 10), a esto se llama "gula" y "lujuria". Y el que uno huya del bien por el mal adjunto, puede suceder por dos motivos: si se trata del propio bien, la "acidia" nos hace huir del bien espiritual, por el esfuerzo que supone su consecución, si del bien ajeno, y sin rebelión por nuestra parte, chocamos con la "envidia", tristeza del bien ajeno en cuanto obstáculo para nuestra propia excelencia, y si supone una rebelión que pide venganza, es la "ira"»[100].

La capitalidad de la soberbia es más general que la de los pecados capitales. No da origen a uno o varios vicios, sino a todos. En cuanto principio directo de todos los vicios, la soberbia es su fin. Se accede a ella desde otros y es el fin de todos ellos. «La soberbia no es un pecado universal en su esencia», sí lo es «por una difusión, es decir, en cuanto que de la soberbia pueden originarse los otros pecados»[101], por cuanto buscan su fin.

La soberbia en su misma naturaleza, o deseo desordenado de mi excelencia, como principio general del mal moral o del pecado, es más que un vicio general. Todo pecado tiene su origen en la soberbia, y, por tanto, de ella se pueden seguir todos los pecados. Por esta especie de «trascendentalidad» en el mal del pecado de la soberbia, explica santo Tomás que:

«San Gregorio, que se fijó en ese influjo universal sobre los demás pecados, la consideró como reina y madre de todos los vicios en esta hermosa descripción: "Cuando la soberbia, reina de los vicios, se hace dueña del corazón, lo entrega a los siete vicios capitales, lo mismo que a capitanes de un ejército de devastación, de los que nacen otros muchos vicios" *(Libros de moral,* XXXI, c.45)».

Si no fuera por su instalación en los deseos espirituales de la avaricia y de la vanagloria, el soberbio advertiría que la soberbia no sólo es difícil por desordenar un deseo irascible, sino también absurda, por su carácter de falsedad y mentira. Desde el mal, por el contrario, se presenta erróneamente como asequible con facilidad y que conduce a la felicidad. A diferencia de la soberbia, la virtud de la humildad no aspira a lo desordenado, pero no renuncia a la grandeza o excelencia recta. Declara el Aquinate:

100 Ibíd., a.4 in c.
101 Ibíd., II-II q.162 a.5 ad 1.

«Aspirar a bienes mayores confiando en las propias fuerzas es acto contrario a la humildad; pero el aspirar a ellas confiando en el auxilio divino no va contra la humildad, ya que tanto más cerca estamos de Dios cuanto más nos hundimos en la humildad»[102].

Las aspiraciones permitidas por la humildad requieren otra virtud, la magnanimidad. Ambas virtudes son compatibles e incluso se coordinan mutuamente porque:

«La humildad reprime el apetito a fin de que no aspire a cosas que superan el orden de la recta razón. La magnanimidad nos impulsa a lo grande, pero presidido por la recta razón. No se opone, pues, a la humildad, sino que ambas convienen en someterse al dictamen de la recta razón»[103].

Debe tenerse en cuenta que: «El fin propio de toda virtud moral es conformarse con la recta razón [...] Y este fin le es impuesto al hombre por la razón natural, la cual dicta al hombre obrar siempre conforme a la razón»[104]. Sin embargo, la humildad y la magnanimidad son virtudes distintas.

«Aunque la humildad y magnanimidad coincidan en la materia, difieren en el modo de obrar; en virtud de esta distinción, la magnanimidad es parte de la fortaleza, y la humildad, parte de la templanza»[105].

Aparentemente, la humildad y la magnanimidad siguen direcciones opuestas, pero van juntas regulando el apetito irascible, una moderando y otra fortaleciendo.

«En torno al apetito del bien arduo se precisa una doble virtud: la primera, para moderar y refrenar el espíritu a fin de que no aspire desmedidamente a cosas altas, misión que cumple la humildad; la segunda, que dé firmeza al ánimo contra la desesperación y le empuje a la consecución de los grandes bienes conforme a la recta razón. Esta función se confía a la magnanimidad»[106].

La humildad en cuanto fundamento negativo de la vida moral es imprescindible. Las consecuencias de su falta son, por ello, muy graves. Santo Tomás cita, en un pasaje de la cuestión de la *Suma teológica* dedicada a la humildad[107], el siguiente texto de la obra de san Juan Crisóstomo, *Sobre la incomprensibilidad de Dios:*

«Dadme dos carros: uno tirado por la justicia y la soberbia, otro por la humildad y el pecado. Veréis cómo el del pecado adelanta al de la justicia, no por sus fuerzas, sino por las de la humildad su compañera; y cómo, en cambio, el de la justicia será vencido, no por su propia fragilidad, sino por el peso e hinchazón de la soberbia»[108].

102 Ibíd., q.161, a.2 ad 2.
103 Ibíd., a.1 ad 3.
104 Ibíd., q.71, a.7 in c.
105 Ibíd., q.161 a.4 ad 3.
106 Ibíd., a.1 in c.
107 Ibíd., a.5 ad 1.
108 SAN JUAN CRISÓSTOMO, *De Incomprensibili,* hom. 5: PG 48,745.

2. El frente averroísta

Además de la defensa ante la reanudación del ataque de los maestros seculares a las órdenes mendicantes, santo Tomás tuvo que participar en otra lucha. La provocó la aparición de las doctrinas averroístas que ponían en peligro la síntesis escolástica, elaborada durante siglos. Por su experiencia en la polémica antimendicante y por sus grandes conocimientos de la filosofía aristotélica, en la que se basaban los averroístas, el Aquinate parecía la persona más adecuada para la defensa del pensamiento cristiano. Para algunos historiadores éste fue el motivo principal de que se le enviara a París.

El aristotelismo apareció muy pronto en la Universidad de París, casi simultáneamente a su fundación. Lo prueban las prohibiciones eclesiásticas de 1210, 1215 y 1231, promovidas por su Facultad de Teología, para frenar su difusión en la Facultad de Artes, la facultad preparatoria de las restantes, y en las que se explicaban las obras filosóficas.

El concilio provincial de Sens, en 1210, había prohibido que se leyeran tanto privada como públicamente los escritos de filosofía natural de Aristóteles y sus comentaristas semíticos. Después, en 1215, el legado pontificio Roberto de Courçon, al sancionar los estatutos de la Universidad de París, extendió la prohibición a la metafísica junto con los comentarios de Avicena (980-1037), que llegaban de Toledo.

Sin embargo, las obras de Aristóteles y también las de sus comentadores musulmanes y judíos se continuaron leyendo. En muchos de los libros publicados en el primer tercio del siglo XIII aparecen continuamente citas y alusiones de estos autores prohibidos.

En 1231, por ello, el papa Gregorio IX tuvo que renovar las dos prohibiciones anteriores. No obstante, las dejó con un carácter provisional, al precisar que las obras quedaban vedadas «mientras no sean examinadas para depurarlas de toda sospecha de error». Incluso, se nombró a tal efecto una comisión de tres doctores, pero no llegó nunca a ningún resultado concreto[109]. De este modo, las tres prohibiciones, aunque no fueron anuladas, prácticamente cayeron en desuso. En la década de los años cuarenta, se explicaba ya públicamente el aristotelismo en las cátedras de la Facultad de Artes sin problema alguno.

Desde España y Sicilia, donde, gracias a una prudente tolerancia, hubo una comunicación y hasta relativa convivencia del mundo cristiano con el islámico, llegaban a la Universidad de París traducciones al latín de textos árabes y también de algunas obras escritas en hebreo. En el reino de Sicilia, en la Universidad de Nápoles, la primera estatal, fundada por Federico II, que en su oposición al papado protegía al islam, se realizaba una tarea de traducción y de asimilación de la filosofía y de las ciencias procedentes del mundo musulmán, que había recibido

[109] *Chartularium universitas Parisiensis,* I, ed. H. Denifle, E. Chatelain (Ex Typis Fratrum Delalain, París 1889) n.79 p.136-138.

el legado de la cultura griega. Sin embargo, era en Toledo donde se realizaban la mayor parte de las traducciones.

A principios del siglo XII, el arzobispo cisterciense Raimundo había creado en Toledo una escuela de traductores. Se tradujo al latín el *Almagesto,* de Ptolomeo, obras de Aristóteles y varias seudo-aristotélicas, como el *Liber de causis,* un extracto de la *Elementatio theologica,* de Proclo, y varias obras árabes de Al-Kindi (796-874), Alfarabi (870-890) y Avicena, entre otros. Bajo el reinado de Alfonso X el Sabio (1221-1284) todavía se creó una segunda escuela de traductores en Toledo, que llegó a coexistir con la primera. En ella se tradujeron obras de Alfarabi, Avicena y de Averroes.

Todas estas traducciones hicieron posible que casi la totalidad de la obra de Aristóteles y la de sus comentaristas pudieran ser conocidas y estudiadas en el mundo latino en un momento muy oportuno para ello, el de la aparición de las universidades. Sin embargo, las obras clásicas carecían de la necesaria fidelidad con los originales.

Habían pasado por un largo proceso. A partir de siglo V las tradujeron los nestorianos —quienes se habían desplazado a Siria por presión religiosa bizantina— del griego al siriaco. Después, a partir del siglo VIII, con los califas abasíes, se tradujeron del siríaco al árabe. Finalmente, se pasaron del árabe al latín. A mediados del siglo XIII, san Alberto y santo Tomás advirtieron la necesidad de acudir a las fuentes, a las obras griegas, que estaban en Bizancio. El Aquinate, para sus comentarios a las obras de Aristóteles, utilizaba principalmente las traducciones directas de su amigo el dominico griego Guillermo de Moerbeke.

a) *La filosofía y la teología*

Merced a todas estas traducciones, entre 1240 y 1250, en la Facultad de Artes de París se nota ya no sólo la influencia de Aristóteles, que había sido muy apreciado por los nestorianos, sino también la de Averroes (1126-1198). El filósofo cordobés musulmán, autor de varias obras de filosofía, teología, medicina, derecho y astronomía, había preparado una triple serie de comentarios a las obras de Aristóteles. Averroes es el gran comentarista de Aristóteles. Los profesores de París, que empezaron a conocer las traducciones latinas de las obras de Averroes a partir de 1230, le dieron el nombre de «Comentador». Así le llama también santo Tomás.

Para Averroes, la filosofía es un saber superior al religioso. Considera que la filosofía verdadera está en Aristóteles. Sin embargo, por referirse ambos saberes a una única realidad, no hay contradicción entre la filosofía y la religión. Se diferencian únicamente por su distinto grado o nivel de saber, por su modo distinto de expresar la misma realidad.

Con respecto al conocimiento de la filosofía y de la religión hay tres categorías de hombres. A la primera pertenecen los simples creyentes o

fieles comunes. Sólo tienen la fe y no necesitan pruebas. Sus convicciones las adquieren por meras exhortaciones o por argumentaciones retóricas, que sólo impresionan y mueven sus sentimientos. Su apoyo no está en la razón, sino en la sensibilidad. Creen, por tanto, el sentido literal del Corán y no buscan ninguna interpretación.

En la segunda categoría se encuentran los teólogos. A diferencia de los fieles ya exigen razones para creer. Poseen las mismas creencias que ellos, pero buscan su justificación racional. Sin embargo, su ámbito racional no es perfecto porque tienen que admitir como demostrativas argumentaciones no verdaderamente científicas. Son pruebas que no son estrictas, sino, en todo caso, argumentos probables o verosímiles.

La tercera y última categoría es la propia de los filósofos, de los hombres, que piden una demostración rigurosa. Buscan la verdadera ciencia y, por tanto, pruebas necesarias. Averroes considera que la ciencia es un conocimiento de lo necesario en cuanto tal y que da, por ello, las razones de esta necesidad. El conocimiento científico explica el porqué de su objeto y por qué no puede ser de otro modo. La ciencia es un saber apodíctico.

Se desprende de esta graduación que la fe religiosa ocupa el lugar más bajo en el conocimiento de la verdad, que la teología no posee la verdad en su pureza, y que sólo la filosofía conoce la verdad en sí misma. Sin embargo, las tres conocen la misma verdad, aunque en un diferente nivel de perfección. Por consiguiente, no hay oposición entre los tres saberes. La unidad de la verdad, pero que es conocida en diferentes grados, garantiza su armonía.

A pesar de la concordancia entre filosofía, teología y fe en la verdad, se distinguen entre sí de tal manera que es imposible mezclarlas, tal como revelan sus distintos métodos. Sin embargo, no ocurre así en el Corán, que incluye los tres saberes. Es un libro milagroso porque está dirigido al mismo tiempo a los tres tipos de hombres.

De ahí que todos tienen el derecho y el deber de comprenderlo según su situación. Unos sólo atienden a su significado exterior y toman los símbolos y las alegorías como realidades, quedándose en ellas. Otros, buscando sus razones, todavía permanecen en la exterioridad. Otros, por último, descubren su significado interior. No se quedan en el símbolo, sino que comprenden lo oculto desde el concepto filosófico

De esta doctrina sobre la ciencia y la revelación divina se desprende, por una parte, que la fe y la teología deben estar subordinadas a la filosofía. Por otra, que la filosofía, como saber superior, es la que debe interpretar el Corán. Averroes no sólo sitúa la razón filosófica por encima de la fe sino que, consecuentemente, afirma que corresponde al filósofo determinar las interpretaciones alegóricas de lo revelado. Incluso en *Doctrina decisiva y fundamental de la concordia de la revelación y la ciencia,* indica el siguiente criterio general:

«Todo texto revelado, cuyo sentido literal contradiga una verdad apodícticamente demostrada, debe ser interpretada alegóricamente conforme a las reglas de la interpretación en la lengua árabe»[110].

La consideración de la filosofía como el saber superior al religioso y, por tanto, la afirmación de su autonomía con respecto a la fe eran contrarias a la actitud de los creyentes musulmanes, tanto fieles como teólogos. Sin embargo, esta doctrina central de Averroes produjo un gran impacto en la cristiandad occidental. Se la conoció con el nombre de teoría de la «doble verdad», y ha quedado asociada al denominado «averroísmo latino».

Este movimiento filosófico se inició en la Facultad de Artes de la Universidad de París hacia el año 1250. Fue una consecuencia del prestigio que adquirió por llegar sus obras junto con las de Aristóteles, ofreciendo una interpretación clara y sistemática del pensador griego hasta entonces prácticamente desconocido. En un reglamento de la Facultad de Artes, de 1255, a pesar de las prohibiciones, aparecen citadas las obras de Aristóteles junto con las de su comentador Averroes[111].

Los averroístas latinos, por su formación cristiana, no podían aceptar la primacía de la sabiduría filosófica sobre la fe, tal como afirmaba Averroes, ni tampoco establecer, como el filósofo musulmán, la armonía, y hasta la unidad de la fe y la razón, en la filosofía. Tampoco podían refugiarse en el subterfugio de la doctrina de la «doble verdad», en el sentido de que fuese válida la afirmación simultánea de lo contradictorio.

No parece que los averroístas cristianos sostuvieran que pudieran ser verdaderas tesis contradictorias simplemente por pertenecer al campo filosófico o al teológico. Algunos averroístas utilizaban el término «verdad» únicamente para designar los contenidos de la fe. El saber filosófico lo concebían como una reflexión sobre lo que habían dicho los filósofos, que no conocían la fe cristiana. Desde esta perspectiva, aseguraban la independencia y autonomía de su tarea filosófica. Otros, en cambio, colocaban la verdad en el ámbito de la filosofía, más concretamente en el aristotelismo averroísta.

Es difícil juzgar tanto si en una u otra posición era consecuencia de una incoherencia interior entre la profesión de una fe sincera y la aceptación de una visión de la realidad incompatible con ella, o, más bien, de una actitud irónica o hipócrita, por miedo al ambiente social o religioso. No obstante, aunque no enseñaran la compatibilidad de una verdad doble, una válida para filosofía y otra para la religión y las dos en contradicción, en las dos actitudes de los averroístas, quedaban separadas la fe y la razón.

En el averroísmo el saber filosófico y la fe religiosa se presentan con principios, métodos y finalidades totalmente distintas. Sin ninguna

[110] AVERROES (IBN RUSD), *Fasl al-Maqual (Doctrina decisiva y fundamental de la concordia de la revelación y la ciencia),* II.
[111] *Chartularium universitas Parisiensis,* I, o.c., n.247 p.276-279.

relación, por un lado, quedaba la teología, que se basaba en la autoridad de las Escrituras y la de los santos padres, y por otro, la filosofía, en la autoridad de la razón, que era poseída exclusivamente.

En cambio, en las grandes síntesis escolásticas, la filosofía y la teología mantenían una relación armónica. Santo Tomás, para establecer esta relación, en primer lugar, reconoce el carácter científico de la teología. La teología es como las otras ciencias que aceptan los principios evidentes para otra ciencia, que las fundamenta.

> «La doctrina sagrada es ciencia. Pero adviértase que hay dos géneros de ciencias. Unas que se basan en principios conocidos por la luz natural del entendimiento, como la aritmética, la geometría y otras análogas; y otras que se apoyan en principios demostrados por otra ciencia superior, como la perspectiva, que se basa en principios tomados de la geometría, y la música en los demostrados en la aritmética; y de este modo es ciencia la doctrina sagrada, ya que procede de principios conocidos por la luz de otra ciencia superior, cual es la ciencia de Dios y de los bienaventurados. Por consiguiente, lo mismo que la música acepta los principios que le suministra el aritmético, así también la doctrina sagrada cree los principios que Dios le ha revelado»[112].

En segundo lugar, puede consecuentemente santo Tomás delimitar un doble orden de verdades. Unas, las naturales, que proporciona la razón humana; y otras, las sobrenaturales, que se reciben de la revelación por la fe.

> «Toda ciencia tiene su origen en principios evidentes en sí mismos y, por lo tanto vistos. Es, pues, necesario que cuanto conocemos científicamente sea visto en alguna manera. Ahora bien, no es posible que una misma cosa sea por un mismo sujeto creída y vista al mismo tiempo. Por consiguiente, es asimismo imposible que una misma realidad sea por un mismo sujeto conocida y creída»[113].

También resulta que debe distinguirse un doble orden de conocimiento intelectual, el filosófico y el teológico. Ambos difieren tanto por sus principios —la razón natural y la fe divina— como por sus objetos —lo alcanzable de hecho por la razón natural y los misterios escondidos en Dios, aunque junto con otras verdades que la razón humana podría haber alcanzado, pero que realmente no lo ha hecho—.

Verdades filosóficas como la noción de Dios, existente, creador, personal y libre, la concepción del hombre como un ser espiritual e inmortal, la doctrina de la dignidad e igualdad humana, la de la libertad, el enfoque adecuado al problema del mal, y la visión lineal de la historia, por su origen pueden llamarse reveladas, pero por su contenido son estrictamente filosóficas. Tales conceptos, aun siendo racionales y objeto del entendimiento humano, no fueron descubiertos por el hombre, o por lo menos con total claridad, por limitaciones de todo tipo, pero principalmente morales. Habrían permanecido siempre inaccesibles a la

[112] *STh.* I q.1 a.2 in c.
[113] Ibíd., II-II q.1 a.5 in c.

razón, si no se hubieran propuesto junto con las verdades de contenido sobrenatural.

A estas verdades filosóficas, para muchos hombres no conocidas o con dudas y errores, santo Tomás las llama «preámbulos de la fe», porque considera que son la base racional inmediata a los contenidos exclusivos de la fe, aquellos que no son cognoscibles por la razón natural. De ahí la necesidad de la revelación de estas verdades naturales. Estos preámbulos de la fe no son teológicos, no pertenecen directamente al saber teológico, que busca comprender los datos de la Revelación. Son estrictamente racionales o filosóficos y la función que realizan, por tanto, es doble: ampliar el campo de la filosofía y ser el sujeto adecuado del saber sobrenatural.

b) *La fe y la razón*

Al explicar las relaciones entre el saber filosófico y el teológico, afirma santo Tomás, en tercer lugar, que, por su carácter sobrenatural, la fe trasciende la inteligencia natural. Por un lado, todo lo creído, el objeto de la fe, es sobrenatural: «Las verdades de fe exceden la razón humana; no caen, pues, dentro de la contemplación del hombre, si Dios no las revela».

Por otro, también es sobrenatural el acto interior de creer porque: «El hombre, para asentir a las verdades de fe, es elevado sobre su propia naturaleza, y ello no puede explicarse sin un principio sobrenatural que le mueva interiormente, que es Dios»[114]. La gracia de Dios mueve a la voluntad para que el entendimiento acepte el contenido sobrenatural de la revelación.

Además de la moción interior de la gracia, puede hablarse de otra causa del asentimiento de la fe, aunque por sí misma es insuficiente. Esta causa es «inductiva exteriormente, como el milagro presenciado o la persuasión del hombre que el induce a la fe. Ninguno de estos motivos es causa suficiente, pues viendo un mismo milagro y oyendo la misma predicación, unos creen y otros no creen»[115]. Puede decirse que: «La fe es engendrada y nutrida mediante la persuasión exterior que la ciencia produce. Mas la causa principal y propia de la fe es la moción interior a asentir»[116]. Esta gracia de Dios es la que mueve a la voluntad humana.

> «El creer depende, ciertamente, de la voluntad del hombre; pero es necesario que la voluntad humana sea preparada por Dios mediante la gracia para que pueda ser elevada sobre la naturaleza»[117].

La fe es una actividad del pensamiento. El creer no es un acto irracional. La fe tiene una racionalidad propia. Dos razones lo confirman. La primera, por ser un acto de la inteligencia humana.

[114] Ibíd., q.6 a.1 in c.
[115] Ibíd., a.1 in c.
[116] Ibíd., a.1 ad 1.
[117] Ibíd., a.1 ad 3.

«Creer es inmediatamente acto del entendimiento, porque su objeto es la verdad, que propiamente pertenece a éste; en consecuencia, es necesario que la fe, principio propio de este acto, esté en el entendimiento como en sujeto»[118].

Con el acto de fe, la razón del hombre no queda rebajada ni anulada. Con la aceptación de su presupuesto filosófico o racional, la veracidad de Dios, cuya existencia, a su vez, demuestra la metafísica, la inteligencia humana realiza un acto de suprema grandeza. Reconoce, en definitiva, la infinita grandeza de Dios. Vive la humildad metafísica al admitir que la verdad es otro nombre de Dios como el del ser y bondad infinita.

La segunda razón, que prueba que la fe tiene una racionalidad o inteligibilidad propia, es que es un acto de pensar, que constituye un pensamiento o juicio. Como cualquier otro, implica una indagación sobre su contenido objetivo y un asentimiento, o certeza, el aspecto subjetivo de todo juicio, que consiste en la adhesión individual a su verdad.

«De los actos que pertenecen al entendimiento, algunos incluyen firme asentimiento sin indagación o pensamiento, como cuando se consideran las cosas que se conocen o entienden, pues esta indagación está ya hecha. Otros actos del entendimiento tienen pensamiento, aunque sin terminar, y, por tanto, sin asentimiento firme, sea que no se incline a ninguna de las partes, como es el caso de quien duda, sea que se inclinen a una parte más que a otra inducidos por ligeros indicios, y es el caso de quien sospecha, sea porque se inclinan a una parte, pero con el temor de que la contraria sea verdadera, y estamos con ello en la opinión. El acto de fe entraña adhesión firme a una sola parte y en esto conviene con el que conoce y entiende. Sin embargo, el conocimiento del acto de fe no es perfecto, por no tener una visión clara del objeto, y en esto último coincide con el que duda, sospecha y opina»[119].

La ciencia es un conocimiento completo o perfecto porque en su adquisición la actividad de pensar o indagación es perfecta e igualmente la certeza que la sigue. En la ciencia ya adquirida se conserva la perfección del conocimiento intelectual, pero ya no hay indagación porque ya se ha realizado, pero sí certeza, que continúa siendo perfecta. En lo contrario del saber científico, la ignorancia, no hay ni indagación ni certeza. Es la ausencia de saber. Santo Tomás distingue, en otro pasaje de la *Suma teológica,* entre la nesciencia, o falta de saber, y la ignorancia, la falta de un saber, que debería tenerse, o una privación de una verdad debida.

«La ignorancia difiere de la nesciencia, porque esta última es simple negación de ciencia; y, en este sentido, de cualquiera que no posee una ciencia se puede decir que la desconoce [...] En cambio, la ignorancia es privación de la ciencia para cuya consecución somos aptos por naturaleza. De esas cosas que están al alcance de la naturaleza, algunas estamos obligados a conocer necesariamente, como las que se requieren para el acto debido [...] los preceptos universales del derecho y cada uno, las cosas tocantes a su oficio. En cambio, hay otras cosas que, aunque uno pueda conocerlas, no es obligatorio

[118] Ibíd., q.4 a.2 in c.
[119] Ibíd., q.2 a.1 in c.

saberlas, por ejemplo, los teoremas de la geometría y los casos particulares, a no ser en circunstancias especiales»[120].

Indica también santo Tomás que entre la ciencia y la ignorancia, entre el conocimiento acabado y su ausencia, se da una escala de conocimientos imperfectos, aunque en distinto grado. Cuando la indagación es imperfecta porque no se ha podido realizar correctamente por el motivo que sea y, por tanto, también la certeza consiguiente es imperfecta, pueden darse tres tipos de saberes: la duda, la sospecha y la opinión.

El primero, la duda, es un saber imperfecto. La indagación no se ha concluido porque, ante varias posibilidades de lo que sea la verdad, no se tiene preferencia por ninguna de ellas. La duda, por tanto, supone una certeza imperfecta En realidad, en la duda no hay propiamente certeza, porque se suspende la afirmación y la negación. No se encuentra una razón para enjuiciar, lo que se llama «duda negativa» o se ven iguales las razones para afirmar o negar, que se denomina «duda positiva».

La duda no es lo mismo que la pregunta. Es distinto el acto de hacerse preguntas que el de dudar. Cuando se plantea una pregunta, hay algo que se ignora, pero también algo que se sabe sobre el contenido que se interroga. En la pregunta ya existe una indagación y certeza, pero que pueden completarse como mayores contenidos. La pregunta supone un conocimiento que no ha concluido. En cambio, en la duda, no se posee ninguna certeza sobre lo cuestionado porque, ante la falta de éxito de la indagación, la certeza ha quedado suspendida.

La sospecha o conjetura es igualmente un conocimiento imperfecto. También la indagación no ha terminado. Sin embargo, a diferencia de la duda, hay una de las alternativas de la indagación que se considera que tiene mayor posibilidad porque hay señales que inducen a ello. Tales indicios generalmente son subjetivos, de tipo tendencial o pasional. La certeza es imperfecta aunque mayor que la duda.

Por último, la opinión es un saber imperfecto, pero en menor grado que la duda y la sospecha. Es parecido a esta última en cuanto a la indagación y certeza imperfectas. Sin embargo, hay una preferencia por alguna de las posibilidades porque existen indicios externos u objetivos, pero que solamente implican probabilidad de verdad. Por consiguiente, a su certeza imperfecta, a la opinión la acompaña el temor de que alguna de las otras posibilidades contrarias sea verdadera.

Santo Tomás enseña que para resolver la duda ante la bondad o malicia del comportamiento de los demás y evitar el juicio temerario —el juicio sobre su maldad por «ligeros indicios»[121]— habrá que interpretarlo favorablemente. Esta norma moral la argumenta así:

«Por el hecho mismo de que uno tenga mala opinión de otro sin causa suficiente, le injuria y le desprecia. Mas nadie debe despreciar o inferir a otro daño alguno sin una causa suficiente que le obligue a ello. Por lo tanto,

[120] Ibíd., I-II q.76 a.2 in c.
[121] Ibíd., II II, q.60 a.3 in c.

mientras no aparezcan manifiestos indicios de la malicia de alguno, debemos tenerle por bueno, interpretando en el mejor sentido lo que sea dudoso»[122].

Santo Tomás sabe que «en el hombre [...] lo defectuoso es lo más frecuente»[123], que, con mayor frecuencia que el bien, los hombres obran el mal. Sin embargo, para no faltar a la justicia ni a la caridad, debe procurarse pensar y hablar bien de los demás, aun con el riesgo de equivocarse. Es mejor errar muchas veces juzgando bien que una sola vez juzgando mal.

«Puede suceder que el que interpreta en el mejor sentido se engañe más frecuentemente; pero es mejor que alguien se engañe muchas veces teniendo buen concepto de un hombre malo que el que se engañe raras veces pensando mal de un hombre bueno, pues en este caso se hace injuria a otro, lo que no ocurre en el primero»[124].

La fe no pertenece a ninguna de estas cinco situaciones en las que se puede encontrar el entendimiento humano. Sin embargo, según santo Tomás, «la fe media entre la opinión y la ciencia»[125]. Como en la opinión, en la fe no hay un conocimiento claro de lo conocido. En la primera, como resultado de una indagación imperfecta, y en la segunda, sin indagación personal de ningún tipo. La coincidencia de la fe con la ciencia está en la certeza, porque ambas son perfectas. Sin embargo, la certeza de la fe no la proporciona la clara visión del objeto intelectual, como en el saber científico, sino la presión de la voluntad, movida por la gracia de Dios, al entendimiento. La certeza de la fe, por ello, es perfecta, e incluso, por su origen, mayor que la de la ciencia.

«La fe implica asentimiento del entendimiento a lo creído. Más de dos maneras asiente el entendimiento: una siendo movido por el objeto mismo, el cual es conocido bien en sí mismo, como en los primeros principios sobre que versa el entendimiento; o bien es conocido por otro, como en las conclusiones sobre que versa la ciencia. De otro segundo modo, asiente el entendimiento, no porque sea suficientemente movido por el propio objeto, sino que se inclina voluntariamente a una parte más que a otra por cierta»[126].

La certeza de la fe no está determinada por el objeto, ni conocido inmediatamente, como en el caso de los primeros principios, ni tampoco por medio de otros, mediatamente, tal como se da en la demostración. Es la voluntad, dispuesta por la gracia de Dios, la que mueve al asentimiento firme. Aunque no exista indagación directa, la fe es un conocimiento perfecto como el científico, y en este sentido está alejada de la opinión, que es imperfecta. De ahí que:

«Es esencial a la ciencia que aquello que se conoce se juzgue imposible ser de otro modo, mientras que de la esencia de la opinión es juzgar

[122] Ibíd., a.4 in c.
[123] Ibíd., I q.49 a.3 ad 5.
[124] Ibíd., II-II q.60 a.4 ad 1.
[125] Ibíd., II-II q.1 a.5 ob 4.
[126] Ibíd., a.4 in c.

que aquello que uno conoce puede ser de otra manera. Ahora bien, lo que se admite por fe, dada la certeza de la misma, se considera imposible que pueda ser de otra manera»[127].

Con la fe se llega a un conocimiento perfecto, aunque en el acto de fe el pensamiento o indagación propia no sea perfecta porque no se ha obtenido de la propia visión, sino de un acto de la voluntad actuada por la moción divina de la gracia. En cambio, la certeza o el asentimiento es perfecto. Incluso, es más cierto y firme que cualquier otra certeza natural. «La fe es absolutamente más cierta, mientras las otras certezas pueden serlo más relativamente en orden a nosotros»[128]. Si en la ciencia no hay dudas sobre el conocimiento de sus objetos, y sí en la fe, de manera que se puede dar la llamada «duda de la fe»: «Esa duda no es de parte de la causa de la fe sino respecto de nosotros, en cuanto nuestro entendimiento no alcanza plenamente las verdades de fe»[129]. Lo que dice la fe es más cierto que lo que la razón humana puede alcanzar con cualquier certeza científica. Santo Tomás lo explica con este claro ejemplo comparativo:

«Como uno de poca ciencia está más cierto de lo que oye a un sabio que de lo que juzga por su propia razón. Con mayor motivo el hombre está más cierto de lo que oye de Dios, que no puede engañarse, que de lo que ve con su propia razón, que puede engañarse»[130].

Con todo ello, santo Tomás justifica la definición agustiniana de fe. Afirmaba san Agustín que «creer es pensar con asentimiento»[131]. Lo hacía desde una concepción amplia y unitaria de sabiduría cristiana, que englobaba la religión y la filosofía, sin identificarlas, ni relacionarlas. Aunque afirmaba la superioridad de la fe sobre la razón, no había trazado los límites entre lo natural y lo sobrenatural. Santo Tomás desde los tres presupuestos señalados puede establecer una neta distinción entre razón y fe, entre la filosofía y la teología.

La distinción y primacía de la fe sobre la razón no implica un conflicto entre ambas. La fe está por encima de la razón y, sin embargo, no es posible una verdadera disensión entre ellas. Admitirla supondría atentar contra la unidad de la verdad.

La revelación y la razón humana tienen un mismo origen: Dios, que no puede contradecirse. El mismo Dios mueve a la voluntad humana en el acto de fe y revela los misterios objeto de la fe, es quien ha creado el espíritu humano con la facultad de la razón. Dios, que no es contradictorio, no se niega a sí mismo.

Si, en algún caso, se presenta una contradicción entre la razón y la fe es únicamente aparente. La supuesta contradicción puede haber

[127] Ibíd., a.5 ad 4.
[128] Ibíd., q.4 a.8 in c.
[129] Ibíd., a.8 ad 1.
[130] Ibíd., a.8 ad 2. Si en la fe se puede dar la llamada «duda de la fe», lo es por parte del hombre, no en sí misma o absolutamente. Es una tentación y debe tratarse como todas las tentaciones.
[131] SAN AGUSTÍN, *De praed. Sanct.*, II 5, en OCSA VI (³1971) 431.

sido o bien producida por la falsedad de las tesis racionales, que se han tomado, sin serlo, por verdaderas; o bien, porque los contenidos de la fe no han sido bien entendidos o no se han expuesto tal como la Iglesia los enseña.

Se sigue una importante consecuencia del motivo de la imposibilidad de una doble verdad o de la oposición contradictoria entre la fe y la razón: Dios autor y origen de toda verdad. Se concluye que la fe y la razón se ayudan mutuamente. La razón es utilizada por la ciencia teológica en sus investigaciones, es para ella un instrumento necesario; y también la razón muestra los fundamentos racionales del hecho de la revelación. A su vez, la fe ayuda a la razón librándola de muchos de sus errores; y proporcionándola conocimientos racionales de ámbito filosófico, lo que santo Tomás denomina preámbulos de la fe.

Así se explica que la teología no se oponga a las demás ciencias. Por el contrario, la religión, por una parte, las ha promovido y las ha ayudado de muchos modos. Sabe que rectamente utilizadas son ventajosas para la vida humana. Además, al igual que tienen el último origen en Dios, pueden ser el punto de partida para llegar hasta él. Por otra, también ha velado por su justa libertad. La ciencia goza de una autonomía propia. Su ámbito, sus principios y sus métodos son exclusivos, pero la religión le advierte cuando traspasa sus propios límites.

La ciencia tiene unos límites, tanto teóricos y prácticos. No son puramente internos: los de su incapacidad propia, cuyo límite le es desconocido, y la de sus fracasos técnicos, que se van subsanando. La medida de la ciencia no es su propio poder. Como toda actividad humana, está supeditada al bien. Los límites del bien y del mal, que la ciencia debe aceptar, no son, en realidad, límites para ella, sino la condición para que el hombre no se autodestruya. Sin el orden al bien, la ciencia lo pervierte todo, la naturaleza, la sociedad, las relaciones humanas y al hombre mismo. La verdad y la bondad, como conceptos trascendentales, no se pueden separar.

A diferencia del averroísmo, santo Tomás, con esta distinción y asociación entre la razón y la fe, establece una relación armónica entre ellas, que respeta la autonomía, las competencias y el valor de ambas. Por ello, la filosofía y la teología deben colaborar en su común búsqueda de la verdad, aunque por los caminos distintos, pero concordes, de la razón y de la fe, ayudándose mutuamente.

No es posible la absoluta independencia de la teología y de la filosofía, que postulaba en el averroísmo. Para santo Tomás, ello terminaría en la negación de ambas. La filosofía, sin la relación con la teología, se convierte en una especie de religión porque acaba asumiendo su papel. La teología sin la ayuda de la filosofía termina haciendo una filosofía, que ya no se distingue de los contenidos de la fe, o se limita a ser una opción sentimental, variable y relativa a cada individuo, como todo sentimiento.

c) *El averroísmo*

También otras tesis del sistema de Averroes, que habían chocado con las creencias religiosas del islam sobre Dios y sobre el hombre, fueron aceptadas por los maestros seculares de la Facultad de Artes. Es comprensible porque, por primera vez en toda la Edad Media, aparecía un sistema completo de filosofía. Se comprende que, después de conocer sólo la dialéctica o lógica, fragmentos de la filosofía griega y soluciones filosóficas nacidas en el ámbito de la fe y puestas a su servicio, a los filósofos medievales los deslumbrara una explicación racional íntegra de toda la realidad e independiente del saber teológico.

En la elaboración de su sistema, Averroes, con el intento de seguir fielmente a Aristóteles, había intentado depurar la obra aristotélica de las doctrinas neoplatónicas, que se le habían añadido externamente a lo largo de la historia. No era extraño porque en el mundo filosófico islámico se habían creado nuevos sistemas neoplatónicos. Sin embargo, no habían logrado librarse de la herencia neoplatónica, centrada en una explicación de la realidad emanando de Dios.

En su síntesis filosófica, Averroes presenta por ello una interpretación inmanentista del aristotelismo. La metafísica de Aristóteles queda convertida, con ello, en una visión totalmente inmanentista de lo divino, opuesta a la trascendente y creacionista de la religión musulmana. Se destaca todavía más su incompatibilidad con el Corán porque, en el sistema filosófico cerrado del averroísmo, Dios no crea el mundo en el tiempo y, además, no lo hace libremente, sino por necesidad de su naturaleza.

En el averroísmo, se enseña que el mundo procede de Dios desde toda la eternidad. La creación queda convertida en una emanación eterna y necesaria de Dios. Quedan así negadas la creación y la providencia de Dios afirmadas por el Corán. El averroísmo, al igual que los otros sistemas filosóficos semíticos, no nació en el ámbito de la religión, como lo hicieron los sistemas escolásticos. Ni Averroes, ni ninguno de los otros filósofos musulmanes o judíos elaboraron una especie de escolástica parecida a la cristiana. Su actitud no era la de poner la filosofía al servicio del Corán, sino completamente inversa. Desde una posición monista y racionalista querían absorber a toda religión.

En la filosofía de Averroes no sólo queda negada la creación y la providencia de Dios, sino también la libertad humana y la inmortalidad personal del alma espiritual del hombre. Basándose en el carácter universal de la doctrina aristotélica del acto y la potencia, en todo lo que no sea Dios —acto puro, sin mezcla de potencia, como había indicado el mismo Aristóteles—, distingue Averroes dos entendimientos eternos y separados: el entendimiento en acto, o entendimiento agente, y el entendimiento en potencia, o entendimiento paciente. Este último pasa al acto por la acción del entendimiento agente. Ambos son eternos, inmortales y comunes a todos los hombres.

Los dos entendimientos existen separados del individuo y, por tanto, no los posee el hombre individual. Cada hombre sólo tiene como propio un cierto tipo de entendimiento potencial, temporal y perecedero, por el que recibe pasivamente lo inteligible, que le suministran los dos entendimientos de la especie humana. Con este monismo en el orden del entendimiento, la individualidad del hombre queda reducida a lo puramente material y sensible, a lo corpóreo. Como consecuencia, queda negada la inmortalidad personal de su alma. La superioridad del hombre consistirá en su unión con el entendimiento agente, por el conocimiento y el amor.

Al subrayar el bien que, con su obra, hizo santo Tomás a la Iglesia, Guillermo de Tocco explica así la oposición del Aquinate a esta tesis averroísta:

> «Refutó a herejes y también a otros doctores de algunas de las nuevas herejías, que aparecieron durante su época, sirviéndose de la revelación del Espíritu divino. La primera de estas herejías fue la contenida en el error de Averroes, que dijo que sólo existe una única inteligencia para todos los hombres. Este error favorecía los errores de los impíos y ocasionaba un grave perjuicio a las virtudes de los santos, porque si sólo hubiese una única inteligencia para todos los hombres, no existiría entre ellos ninguna diferencia, y sus méritos serían los mismos».

Este primer error, a diferencia del segundo —que sería la doctrina antimendicante de Guillermo de Saint-Amour y sus seguidores—, fue muy popular. Como explica Tocco:

> «El error contó con mucha reputación entre la gente, incluso entre los más sencillos. Penetró de un modo tan peligroso, que un soldado en París, a quien se le preguntó si quería, en sus últimos momentos de su vida, purificar sus crímenes, respondió: "Si el alma del bienaventurado Pedro se ha salvado, yo también quedaré salvado, pues si no tenemos más que una sola inteligencia para conocer, nuestro final también será el mismo"».

En la universidad tenía su lugar propio y desde allí se había ido difundiendo. Para algunos historiadores actuales los averroístas fueron sólo una minoría universitaria y no parece que su influencia trascendiera eficazmente al pueblo. En cambio, según Tocco, el averroísmo tuvo éxito entre profesores y estudiantes e incluso fuera del mundo universitario[132]. De manera que:

[132] El averroísmo debió de ser aceptado por estos universitarios no sólo por su matiz de racionalismo, sino también porque desde el mismo se justificaba el espíritu pagano, hedonista, tendente a la incredulidad y rebelde frente a la Iglesia. El novelista inglés de la época victoriana Edward George Bulwer-Lytton, (1803-1873) expresó muy bien esta mentalidad del paganismo en una de sus novelas históricas al poner en boca de uno de sus personajes: «Digamos que la Necesidad regula todo lo perceptible y que la fuerza y la constancia son sus cualidades intrínsecas [...] Todas las cosas se hallan sometidas a reglas generales: el sol brilla para el gozo del mayor número, por más que accidentalmente cauce algún daño [...] No es, pues, al beneficio de todos sino al beneficio de la mayor parte a lo que se encaminan los actos de la Naturaleza, a quien aguijonea la Necesidad en su tremenda carrera. Tal es la moralidad de estos formidables agentes del mundo: tal debe ser la mía que soy hechura suya. Quiero conservar los engaños de la astucia sacerdotal porque son útiles a la muchedumbre; quiero comunicar a los hombres las artes que descubro y las ciencias

> «Este error se ganó un gran número de discípulos, entre ellos los estudiantes goliardos, pues las razones con las que se les convencía eran sofisticas. Contra ellas compuso también santo Tomás un escrito admirable. Con argumentos obtenidos de la fe, con esta obra acabó con este error. Asimismo, en este mismo libro acudió al texto de Aristóteles, porque había sido mal entendido e interpretado por Averroes. Pudo así extirpar el error en sus raíces y demostrar así que no tiene ninguna razón, de manera que no haya persona alguna capaz de leer los textos de Aristóteles y que dude de que este error sea irracional»[133].

Entre los filósofos averroístas de París, se encontraban Siger de Brabante, Boecio de Dacia, Bernardo de Nivelles y Juan de Sècheville. El más importante fue Siger de Brabante (1235-1281/1284), que siempre se ha considerado como el cabecilla de los averroístas. Alrededor de 1265 comenzó su enseñanza de filosofía como profesor de la Facultad de Artes de la Universidad de París. Personaje inquieto y rebelde, era conocido como «Siger el Grande».

En sus obras[134], considera a Dios únicamente como causa final, y al mundo eterno. En el universo se suceden ciclos cósmicos eternos, de manera que todo aparece y desaparece infinito número de veces. Además de la idea griega del eterno retorno, que implica que todos los procesos se repiten necesariamente en unas mismas etapas, Siger de Brabante asume la concepción de la antigua astrología —que había penetrado en el mundo cristiano con la filosofía musulmana—, y que sustituye a la providencia divina.

Sostiene que tanto el mundo como la voluntad humana reciben influencias celestiales, que convierten sus actos en necesarios. No obstante, la materia puede interferir sus efectos, y ello explica la contingencia, y lo que se llama «la libertad humana». La voluntad del hombre no consiste en espontaneidad porque es movida por causas necesarias, al igual que la razón humana. Se dice que la voluntad es libre cuando estas causas son estorbadas.

Considera que el alma del hombre no puede sobrevivir sin la materia porque, como había afirmado Aristóteles, es la forma sustancial del compuesto humano. No es posible la inmortalidad personal. Lo

que perfecciono; quiero acelerar el curso de las doctrinas civilizadoras, y creo con todo esto servir al conjunto de los hombres y aplicar la ley general enseñada por la Naturaleza. En cuanto a mí mismo, reclamo una excepción y la reclamo también para todo hombre sabio, teniendo la seguridad de que mis acciones pesan muy poco en la balanza de lo bueno y de lo malo, y de que el producto de mi saber ha de acarrear bienes a la mayor parte de los hombres alcanzando a comarcas remotas y civilizando naciones primitivas, tolo lo cual compensa de sobra el daño que mis deseos puedan causar a un corto número de personas. Yo doy al mundo la sabiduría, y en cambio reclamo la libertad. Perfecciono la existencia de los demás y uso placenteramente la mía» (E. G. BULWER-LYTTON, *Los últimos días de Pompeya* [Planeta, Barcelona ²2005] 104-106).

[133] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino*, o.c., 59. Los llamados «goliardos» eran estudiantes que llevaban una vida irregular, muchas veces ambulante, al margen de la sociedad y muy cercanos a la delincuencia. Se les atribuyen unos poemas satíricos que se conoce con el nombre de poesía goliárdica

[134] *El alma intelectiva; La eternidad del mundo; La necesidad y la contingencia de las causas; Cuestiones naturales; Cuestiones lógicas; Los imposibles; Libro de la felicidad; Cuestiones de física; Cuestiones de metafísica; Comentario a los tres libros del Alma* y *El intelecto*.

eterno son las especies naturales, incluida la especie humana. Todas las esencias son eternas y necesarias. Sólo es contingente el individuo de cada especie, y, porque las causas que lo traen a la existencia pueden ser impedidas. A la esencia «hombre», por ello, le corresponde existir y siempre existirá en algún hombre. No hubo, por tanto, un primer hombre, ni habrá un último.

El entendimiento, afirma Sigerio, es la última de la serie de inteligencias producidas por Dios. Es una sustancia espiritual, separada totalmente de la materia y que, por tanto, no puede estar unida a ningún cuerpo humano en su ser. Únicamente se une a cada hombre en su obrar. Actúa en el hombre utilizando sus sentidos externos e internos y realizando la abstracción. No le pertenece porque quedaría unido al cuerpo de cada hombre, y perdería su carácter espiritual.

En *La divina comedia,* Dante coloca a Siger de Brabante en el paraíso, en el círculo de los sabios, con santo Tomás de Aquino y san Alberto de Colonia. El mismo Aquinate lo presenta así: «Esa es la luz eterna de Sigieri, // que enseñando en la calle de la Paja // demostró verdades que despertaron envidia»[135].

En el terceto se alude al magisterio de Sigerio en la Facultad de Artes de París, que estaba en la «Rue du Fouarre». Lo extraño es que santo Tomás, en la obra de Dante, haga una presentación elogiosa del mismo[136]. En la vida real, el Aquinate fue uno de sus más importantes críticos en las agrias controversias sobre las doctrinas averroístas entre «filósofos» y «teólogos» que tuvieron lugar en la Universidad de París durante estos años y que se conocen también como el «conflicto de las Facultades».

La intervención de santo Tomás en la contienda está expresada en sus opúsculos *Sobre la eternidad del mundo contra los murmurantes (De aeternitate mundi contra murmurantes)* (1270) y *Sobre la unidad del entendimiento contra los averroístas (De unitate intellectus contra averroistas)* (1270). En la primera, no admite la tesis de Siger de Brabante de que la filosofía demuestra que el mundo es eterno. Sin embargo, no sostiene tampoco —como hacía, en cambio, san Buenaventura— que sea posible probar la temporalidad del mundo con argumentos racionales, que se derivarían de la demostración racional de la creación.

A diferencia de san Buenaventura, no considera santo Tomás que para mantener la doctrina de la creación sea esencial sostener que Dios ha creado el mundo en el tiempo. Incluso admite que no hay impedimento racional para sostener que lo creado no haya tenido un «primer día», un primer momento —y que sea, por tanto, eterno—, porque, aun en esta posibilidad, el mundo continuaría siendo creado. Su duración eterna

[135] DANTE ALIGHIERI, *La divina comedia: El Paraíso,* X 136-138, en ÍD., *Obras completas* (BAC, Madrid [5]1994) 414-415.

[136] Antes del terceto citado, se encuentra el siguiente, que también Dante pone en boca del Aquinate: «Esa desde la cual pasa a mí tu mirada // es la luz de un espíritu que en su grave meditación // le parecía que la muerte tardaba en llegar» (ibíd., X 133-135, en ibíd., 415).

tendría su causa en Dios. De manera que: «Cuando se dice que algo ha sido hecho por Dios y que nunca estuvo sin existir no hay ninguna repugnancia intelectual»[137].

Argumenta su posición —que chocaba con la de los otros teólogos que combatían el averroísmo, pero que consideraban no sólo demostrable racionalmente el origen creado del universo, sino también su origen en el tiempo— utilizando el siguiente ejemplo de san Agustín:

> «Si el pie estuviese desde toda la eternidad sobre el polvo, habría tenido siempre bajo sí su huella, la cual nadie dudaría haber sido estampada por el que allí pisara, así también el mundo ha existido siempre, porque existe siempre el que lo ha hecho»[138].

Aunque el mundo fuese eterno, continuaría dependiendo absolutamente de su Causa. Siempre depende de ella en el tiempo o en la eternidad. Comenta santo Tomás que:

> «Para entender este razonamiento se debe observar que la causa eficiente que obra con movimiento, por necesidad precede temporalmente a su efecto; porque el efecto no existe hasta el término de la acción, de la cual necesariamente es principio el agente. Pero, si la acción es instantánea y no sucesiva, no es necesario que el agente preceda en duración a aquello que hace, como lo vemos en la iluminación. Por lo cual dicen que no es necesario que Dios preceda al mundo en duración aunque sea causa activa del mismo; porque la creación, mediante la cual produjo Dios el mundo, no es una mutación sucesiva»[139].

Precisa, además, que, con la afirmación de la eternidad del universo, tampoco implica poner al mundo un claro atributo de Dios, como es la eternidad, fundada en su inmutabilidad omnímoda, porque:

> «Aunque hubiese existido el mundo siempre, no por eso sería igual a Dios en cuanto a la eternidad, como dice Boecio, en *La consolación* (5, 6); porque la existencia divina es toda a un mismo tiempo, mientras que la del mundo siempre sería sucesiva»[140].

La eternidad no es sólo una duración o permanencia en el ser que carece de principio y de fin, sino también de sucesión o cambio. Como Boecio la había definido, en el lugar citado, la eternidad es «la posesión total, simultánea y perfecta de una vida interminable»[141]. Sólo Dios es, en sentido estricto, eterno.

La fe cierra esta cuestión abierta para la filosofía. Enseña que el mundo tuvo un origen en el tiempo, que todo lo creado ha comenzado a existir. La Iglesia lo había proclamado solemnemente en 1215, en el concilio IV de Letrán. Advierte, por ello, el Aquinate:

[137] *De aeternit. mundi,* arg. aut., en *Opúsculos* I 95.

[138] SAN AGUSTÍN, *De civ.* X 31, en OCSA XVI ([5]2000) 672.

[139] *STh.* I q.46 a.2 ad 1.

[140] Ibíd., a.2 ad 5.

[141] BOECIO, *De consolatione philosophiae,* V 6.

«Puede, sin embargo, la voluntad divina manifestarse al hombre mediante la revelación, en la cual se funda nuestra fe. Por consiguiente, que el mundo ha comenzado a existir, es creíble, pero no es demostrable ni objeto de la ciencia humana».

No hay una «doble verdad» en esta cuestión, como parecían mantener los filósofos de la Facultad de Artes. Por un lado, desde la fe se cree que Dios creó el universo de la nada desde el principio del tiempo. Por otro, en el ámbito filosófico, es necesario mantener la suspensión del juicio. También, frente a los teólogos de la Facultad de Filosofía, afirma santo Tomás que la temporalidad de la creación es sólo artículo de fe, porque si se intentara probar no se darían razones concluyentes. Además, les advierte que el no admitirlo es perjudicial para la misma fe.

«Y esto conviene tenerlo muy en cuenta, no sea que, presumiendo alguno demostrar las cosas que son de fe, alegue razones no convincentes, con lo cual dé a los no creyentes ocasión de irrisión, juzgando ellos que por tales razones asentimos nosotros a las cosas que son de fe»[142].

En *Sobre la unidad del entendimiento contra los averroístas,* santo Tomás critica la tesis averroísta de la existencia de un mismo intelecto para todos los hombres, un entendimiento único y separado de cada individuo. Indica en el «Proemio» que:

«Hace ya algún tiempo que se ha extendido como mancha de aceite entre muchos un error acerca del entendimiento, originado en algunas afirmaciones de Averroes *(De Anima,* III, com. 4-5), el cual se empeña en sostener que el entendimiento que Aristóteles designa como posible y él, en cambio, con término impropio, llama material, es una sustancia cuyo ser está separado del cuerpo, y, en modo alguno, resulta unida a este como forma; afirma además que este entendimiento posible es único para todos los hombres»»[143].

El opúsculo, que es «una obra de exclusivo carácter filosófico»[144], tiene una especial importancia. Sobre la singularidad y valor de esta obra entre todas las tomistas, Abelardo Lobato ha notado las siguientes razones:

«En relación con el autor se lleva la palma de la "vis polemica" que toca el vértice; no tiene par como documento histórico acerca de la vida universitaria en París en el siglo XIII; en este escrito se habla por vez primera del influjo de Averroes en occidente y se da el nombre de "averroístas" a sus seguidores; la "lectura" que Tomás hace de los textos de Aristóteles acerca del entendimiento es un modelo de "exégesis" textual; la doctrina sobre el entendimiento y su relación con la humanidad del hombre es todo un compendio de la antropología de Tomás de Aquino»[145].

[142] *STh.* I q.46 a.2 in c.
[143] *De unit. intell.* proem. 1, en *Opúsculos* I 113-114.
[144] I. PÉREZ CONSTANZÓ – I. ALBERTO SILVA, «Introducción a Tomás de Aquino, "Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas" y Siger de Bravante, "Tratado acerca del alma intelectiva"», en TOMÁS DE AQUINO, *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas* (Eunsa, Pamplona 2005) 23.
[145] A. LOBATO, «Introducción a "De la unidad del entendimiento"», en *Opúsculos* I 101.

Uno de los principales argumentos para defender la tesis averroísta, que le objetaban al Aquinate, era el siguiente:

«La perfección es proporcional a lo perfectible. Es así que la verdad es una perfección del intelecto: pues la verdad es un bien del intelecto, como dice Aristóteles en el libro VI de la *Ética* (VI, 2, 1139a 27-30a). Por consiguiente, siendo una la verdad que todos conocen, parece que el intelecto posible es uno para todos»[146].

La universalidad y trascendencia de la verdad, que pueden conocer todos los hombres, implicarían, por tanto, la unidad y separación del entendimiento de su cuerpo individual. En otro parecido se decía:

«Según Aristóteles, en el libro III *Sobre el alma,* que es lo mismo el entendimiento y lo entendido, y que lo entendido es universal. Además lo que es entendido es idéntico en todos. Luego el entendimiento posible es uno en todos los hombres»[147].

Las respuestas de santo Tomás desarrollan y aplican su réplica expuesta en el cuerpo del artículo: «Si el intelecto posible estuviera separado del hombre en cuanto a su ser, no sería posible que el entender, que es propio del intelecto posible, fuese de este hombre o de aquel»[148].

Es evidente que es el hombre individual quien realiza la actividad abstractiva y quien conoce. La afirmación de que el sujeto del entender es el individuo humano es patente para él mismo, ya que: «Cada uno experimenta ser él mismo el que entiende»[149]. Por consiguiente:

«Puede decirse que el alma [forma singular de un cuerpo individual y determinado] entiende, como se dice que los ojos ven; pero lo más propio sería decir que el hombre entiende por el alma»[150].

Después de haber presentado varios argumentos filosóficos contra la tesis sobre el entendimiento de Sigerio de Brabante y notar que no están en Aristóteles, y que, por tanto, los averroístas no solamente han caído en el error, sino que también han abandonado a Aristóteles, concluye con estas palabras finales:

«Tales son las cosas que hemos escrito para la destrucción del predicho error, sin recurrir a los documentos de la fe, sino con los argumentos y las palabras de los mismos filósofos. Si, no obstante, alguno, presumiendo de falsa ciencia, osase replicar contra lo que hemos escrito, no hable a escondidas ni delante de los jovenzuelos, que no saben juzgar de cosas tan arduas, sino replique a este escrito. Si tiene el coraje, y se encontrará no sólo conmigo, que soy el menor de todos, sino con otros muchos celosos defensores de la verdad, los cuales, se enfrentarán a su error y darán el merecido a su ignorancia»[151].

[146] *De anima,* q.un a.3 ob 1, en ibíd., 431.
[147] Ibíd., a.3 ob 7, en ibíd., 432.
[148] Ibíd., a.3 in c, en ibíd., 436s.
[149] *STh.* I q.76 a.1 in c.
[150] Ibíd., q.75 a.2 ad 2.
[151] *De unit. intell.* concl., 120, en *Opúsculos* I 183.

Estas palabras, escritas en primera persona, abandonando así el tono impersonal de la obra, recuerdan las también finales de *La perfección de la vida espiritual*, del opúsculo *Contra la doctrina de los que retraen a ingresar en religión* y también del pasaje del *Quodlibeto* IV, igualmente citado. Aunque no es nada usual en sus otros escritos, en la polémica antimendicante sí que concluye con una especie de reto a que respondan los contrincantes por el legítimo enfado que le han provocado los ataques. Idéntico enojo parece mostrar el Aquinate en su réplica a esta obra de Sigerio. No sólo por la tesis y su manera de presentarla —como racional, pero que hay que mantener lo contrario por razones de fe—, sino igualmente porque se enseña este error, abiertamente, y otros, en secreto, a los estudiantes que no están preparados para tratar un tema tan complejo.

Esta justa ira del Aquinate y el desafío que hace a los averroístas reflejan la agitada atmósfera intelectual de aquellos años en la Universidad de París. En 1270, eran tan enconadas las disputas que el obispo de la diócesis, Esteban Tempier, se creyó obligado, para evitar los peligros que entrañaban para la fe de sus fieles, a decretar la condenación formal de trece proposiciones sostenidas por los filósofos de la Facultad de Artes de la Universidad de París. Las proposiciones condenadas, en el decreto de fecha 10 de diciembre de 1270, fueron las siguientes:

> «Estos son los errores condenados por el señor Esteban, obispo de París, en el año del Señor 1270, en el día miércoles después de la fiesta del beato Nicolás de invierno, y serán excomulgados todos aquellos que al conocerlos los enseñen o sostengan. El primer artículo es que todos los hombres están dotados de uno y el mismo entendimiento; 2. Que es falso decir que el hombre comprende; 3. Que la voluntad del hombre no dispone de libre albedrío, sino que elige necesariamente; 4. Que todos los acontecimientos terrenales ocurren necesariamente, por el influjo de los cuerpos celestes; 5. Que el mundo es eterno; 6. Que nunca hubo un primer hombre; 7. Que el alma, que es la forma del cuerpo, se corrompe con él; 8. Que cuando el alma se separa del cuerpo, por la muerte, no puede sufrir los efectos del fuego corpóreo; 9. Que el libre albedrío es una facultad pasiva y no activa, y que está determinado necesariamente por el objeto deseado; 10. Que Dios no conoce las cosas individuales; 11. Que Dios sólo se conoce a sí mismo; 12. Que Dios no ejerce providencia alguna sobre los actos humanos; 13. Que Dios no puede hacer inmortal a una criatura mortal»[152].

La condenación no terminó con el averroísmo. En 1277, a los tres años de la muerte de santo Tomás, el obispo tuvo que volver a conde-

[152] «Isti sunt errores condemnati et excommunicati cum omnibus, qui eos docuerint scienter vel asseruerint, a domino Stephano, Parisiense episcopo, anno Domini MCCLXX post festum beati nicholai hyemalis. Primus articulus est: Quod intelelctus omnium hominem est unus et idem numero; 2. Quod voluntas hominis ex necessitate vult vel eligit; 4. Quod omnia, que hic inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum celestium; 5. Quod mundus est eternus; 6. Quod nunquam fuit primus homo; 7. Quod anima, que est forma hominis secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore; 8. Quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo; 9. Quod liberum arbitrium est potentia pasiva, non activa; et quod necesitate movetur ab appetibili; 10. Quod Deus non cognoscit singularia; 11. Quod Deus non cognoscit alia a se; 12. Quod humani actus non reguntur providentia Dei; 13. Quod Deus no potest dare immortalitatem vel incorrupcionem rei corruptibili vel mortali» (*Chartularium universitas Parisiensis,* I, o.c., n.432: «Tredecem errores a Stephan episcopo Parisiensi condemnati. 1270, 10 de Decembris, Parisiis», 486-487).

narlo[153]. Las trece proposiciones de la primera condenación son a las que se refiere Dante como las que «despertaron envidia». Después de la condenación de 1270, Siger de Brabante, que se oponía también a la doctrina de santo Tomás de la composición de esencia y ser —identificaba el ser con la mera existencia, y ésta con la esencia—, continuó enseñando. En cambio, la condenación de 1277 le obligó a dejar su cátedra. Murió asesinado en Orvieto en 1284, apuñalado por su secretario —quien parece ser se había vuelto loco— con los instrumentos de escribir.

Esta dramática lucha cultural entre las dos facultades de la Universidad de París, en la que intervino santo Tomás, tuvo unas importantes consecuencias históricas, que muchas veces no se advierten. Por un lado, supuso una nueva forma de realizar las tareas filosóficas y teológicas. Por otro, con el averroísmo latino no sólo se inició la separación de la filosofía y la teología, sino también la evolución de la misma Facultad de Artes, que culminó en su transformación posterior en Facultad de Filosofía. Desde ella, continuó un enfrentamiento a la teología y a la fe, que fue progresando en los tiempos modernos. El problema de la razón y la fe, de la ciencia y la teología, como otros muchos, tiene su origen en la época de santo Tomás.

3. La reacción de la escolástica tradicional

Además de las contiendas de la lucha contra los mendicantes y del conflicto de las facultades, todavía santo Tomás tuvo que actuar en un tercer frente. Lo constituían los teólogos —los franciscanos, unos pocos maestros seculares y, al principio, algunos dominicos— que, aparte de oponerse a los averroístas, rechazaban igualmente la utilización de la filosofía de Aristóteles en las explicaciones teológicas. Seguían la escolástica tradicional basada en las enseñanzas de san Agustín, fundadas en la filosofía platónica, aunque purificada para poder ser utilizada en la exposición de la doctrina revelada. Se opusieron a santo Tomás porque, en cambio, admitía y utilizaba la filosofía aristotélica, aunque corregida y depurada de los comentaristas musulmanes y judíos, para este fin. Por el solo hecho de asumir la doctrina de Aristóteles, le acusaban de averroísta.

a) *Los argumentos del agustinismo*

En su sistema, el Aquinate estaba incorporando la filosofía de Aristóteles pero poniéndola al servicio de la doctrina sagrada. Santo Tomás no veía que, como creían los «agustinianos», la filosofía aristotélica fuera incompatible con la fe cristiana. En la realización de toda su obra, había probado que esta tarea era perfectamente realizable, aunque siem-

[153] Ibíd., n.474 p.543-555.

pre con la depuración de las interpretaciones averroístas, que, además, como también había demostrado, no eran conformes con el pensamiento propio de Aristóteles. Combatía, por ello, el averroísmo latino no sólo desde el ámbito de la fe, sino también desde el mismo aristotelismo.

El franciscano inglés Juan Peckham (1235-1292), discípulo de san Buenaventura —quien había luchado junto con santo Tomás contra los ataques de los maestros seculares a las órdenes mendicantes—, fue uno de los que más destacaron, en esta nueva batalla por sus continuos y virulentos ataques al tomismo. No es extraño, porque todo este movimiento agustiniano, que luchaba contra el averroísmo, pero también contra el tomismo, estaba constituido por un numeroso grupo de discípulos de san Buenaventura que utilizaron sus doctrinas, sobre todo las que eran fruto de su antiaristotelismo, que se fue incrementando a lo largo de su vida, para oponerlas a la nueva escolástica aristotélica de santo Tomás.

La posición de san Buenaventura con respecto a la filosofía de Aristóteles está claramente expresada en un pasaje de sus *Colaciones sobre el Hexaemeron,* que reúne las predicaciones o conferencias —con el estilo propio de la colación, que implica el comentario espiritual—, pronunciadas en París, desde la Pascua a Pentecostés de 1273, recogidas como reportaciones. El «Doctor seráfico» critica de Aristóteles, en primer lugar, el no admitir las ideas divinas ejemplares o modélicas de todas las cosas.

> «Vio Dios que la luz era buena, y dividió la luz de las tinieblas (Gén 1,4). Por la primera visión de la inteligencia naturalmente dada se ha tomado esta expresión: "Vio Dios la luz", esto es, hizo ver [...] Y a esto vinieron los filósofos, y los nobles y antiguos de ellos llegaron a conocer que Dios es principio y fin y razón ejemplar. No obstante, "Dios dividió la luz de las tinieblas", para que así como fue dicho de los Ángeles, se diga de los filósofos. Pero ¿de dónde es que algunos siguieron las tinieblas? De que, aun cuando todos vieron que la causa primera es el principio y el fin de todas las cosas, se diversificaron en cuanto al medio. Porque algunos negaron que existen en ella los ejemplares de las cosas; de los cuales el principal parece haber sido Aristóteles, el cual al principio y al fin de la *Metafísica* y en muchos otros lugares execra las ideas de Platón»[154].

De la negación aristotélica de la doctrina ejemplarista, infiere san Buenaventura que, por una parte, Aristóteles debe considerar el entendimiento divino sin objeto de conocimiento fuera de sí mismo. Si en Dios no están las ideas ejemplares o modélicas de todas las cosas del mundo, ni las genéricas ni las específicas, no puede conocer a ninguna criatura. Por otra, que su causalidad sobre el mundo no es eficiente porque, sin previas ideas divinas, el mundo sería totalmente irracional. Por el contrario, nuestra experiencia nos evidencia su racionalidad. Dios para Aristóteles sólo mueve al mundo como causa final, por atracción.

[154] San Buenaventura, *Collationes in Hexaemeron,* VI 1,2, en *Obras de san Buenaventura,* III (BAC, Madrid ³1972) 279-280.

> «De donde se dice que Dios no conoce otra cosa que a sí mismo, y no tiene necesidad del conocimiento de ninguna otra cosa y mueve en cuanto deseado y amado. De aquí afirman que Dios no conoce nada o al menos no conoce ninguna cosa particular. Por eso el principal de ellos, Aristóteles, impugna la teoría de las ideas también en los *Éticos,* donde afirma que el supremo bien no puede ser idea. Y las razones que de ello da no tienen valor alguno y las refuta el Comentador»[155].

Las negaciones del ejemplarismo, del conocimiento divino de todas las cosas creadas y creables, y de la misma creación conducen a otras tres: la de la providencia divina, de la contingencia en el mundo y de la escatología. San Buenaventura lo argumenta del siguiente modo:

> «De este error se sigue otro, a saber, que Dios no tiene ni presciencia ni providencia; lo cual síguese evidentemente si no tiene en sí las razones de las cosas por las que puede conocerlas. Dicen también que ninguna verdad de lo futuro sino la verdad de los futuros necesarios; y la verdad de los contingentes no es verdad. Y de esto se sigue que todas las cosas advendrían por el acaso o por la necesidad fatal. Y porque es imposible que sean hechas por el acaso, por eso los árabes introducen la necesidad fatal, a saber, que las sustancias espirituales, que mueven el orbe, son las causas necesarias de todo. De esto se sigue que se oculta la verdad de la disposición del mundo según penas y glorias. Porque si las sustancias espirituales mueven sin posibilidad de error, no pueden existir ni el infierno ni el demonio; y Aristóteles no afirmó jamás la existencia del demonio ni de la bienaventuranza después de esta vida, según parece. Ese es, pues, el triple error, a saber, la ocultación de la ejemplaridad, de la divina providencia y de la disposición del mundo»[156].

Todavía encadena otras tres tesis —la eternidad del mundo, la unidad del entendimiento y la negación de la bienaventuranza—, que atribuye igualmente a Aristóteles y que también considera erróneas. Las dos primeras son las defendidas claramente por los averroístas. Con esta nueva lista ternaria, que sigue a las otras dos, se constituyen en nueve las doctrinas del aristotelismo atribuidas y combatidas por san Buenaventura.

> «De estos tres errores se sigue triple ceguera u oscuridad, a saber, de la eternidad del mundo, como parece enseñarlo Aristóteles, según todos los doctores griegos, como Gregorio Niseno, Gregorio Nacianceno, Damasceno, Basilio, y todos los comentadores árabes, los cuales dicen que Aristóteles sintió esto, y sus propias palabras parece que suenan a esto. Nunca hallarás que Aristóteles diga que el mundo tuvo comienzo; antes bien redarguye a Platón, quien parece haber sido el único que enseñó el comienzo de los tiempos. Y eso repugna a la luz de la verdad. De esto se sigue otra ceguera, la de la unidad del entendimiento, porque si se pone el mundo eterno, necesariamente se sigue una de estas cosas: o que las almas son infinitas en número, habiendo sido infinitos los hombres, o que existe la trasmigración de un cuerpo a otro; en fin, que el entendimiento es uno en todos, error este que se atribuye a Aristóteles según el Comentador. De estos errores se sigue que no existe ni felicidad ni pena después de esta vida»[157].

[155] Ibíd., VI 2, en ibíd., 280.
[156] Ibíd., VI 3, en ibíd., 281.
[157] Ibíd., VI 4, en ibíd., 281-282.

Con la crítica a estas nueve doctrinas del aristotelismo, san Buenaventura no sólo las rechaza con términos bíblicos muy duros, sino que también intenta explicar su presencia y aceptación, en parte, del mundo cultural de su época.

> «Así, pues, estos filósofos cayeron en errores y no fueron divididos de las tinieblas; y esos son errores pésimos. Y todavía no han sido cerrados con la llave los pozos del abismo. Estas son las tinieblas de Egipto, porque aun cuando parecía haber en ellos gran luz por las ciencias precedentes, toda ciencia queda extinguida por estos errores. Y otros, viendo que fue tan grande Aristóteles en las otras ciencias y así dijo verdad, no pueden creer que en estas cosas no haya dicho verdad»[158].

En una discusión pública, en presencia del obispo de París, Esteban Tempier, en el año 1270, un poco antes de la famosa condena contra el averroísmo, Juan Peckham atacó a santo Tomás por sostener que el alma es forma sustancial del cuerpo humano. El Aquinate defendió su original posición. El alma humana, por lo mismo que es un espíritu, una sustancia inmaterial, y, por tanto, con un ser propio, con las facultades inmateriales del entendimiento y de la voluntad libre, es también por su misma naturaleza forma del cuerpo humano.

El alma espiritual del hombre, por ser una sustancia inmaterial, es subsistente, posee un ser propio, pero, además, por su propia naturaleza informa al cuerpo. Por ello:

> «El alma según su esencia es forma de lo corporal y no como algo sobreañadido. Sin embargo, en cuanto alcanzada por el cuerpo es forma, mientras que en cuanto supera la proporción al cuerpo, se llama espíritu o sustancia espiritual»[159].

El alma, según su propia esencia, es forma del cuerpo, y debe ser considerada como tal. También por su misma esencia es sustancial e inmaterial. Por esta razón, como espíritu, sobrepasa a toda forma que pueda informar a lo corpóreo.

La sustancia alma o espíritu se une al cuerpo para informarle. Por ello, el hombre es un compuesto de cuerpo y de alma espiritual, y, sin embargo, es una única sustancia. El alma y el cuerpo no constituyen una mera yuxtaposición, ni una absorción del uno por el otro, sino una unión sustancial, porque la sustancia alma necesita unirse esencialmente al cuerpo y lo hace con la estructura aristotélica de materia y forma. El hombre no es un espíritu ni separado ni unido a la materia. Es un compuesto, una unidad de alma y cuerpo, de un espíritu que es forma de un cuerpo. Esta unidad, que tiene la máxima individualidad o singularidad, se expresa con el término «persona».

Peckham combatía esta original argumentación del Aquinate, que implica la asunción del hilemorfismo de Aristóteles, pero con la aplicación de su propia doctrina metafísica del ser, situando esta teoría aristotélica

[158] Ibíd., VI 5, en ibíd., 282.
[159] *De spirit. creat.* q.un a.2 ad 4, en *Opúsculos* I 697.

de materia y forma, por tanto, en un nivel más profundo. Con frases ampulosas y efectistas, expresadas de un modo apasionado y colérico, trataba de convencer al auditorio. Al mismo tiempo intentaba provocar en el contrincante una reacción violenta, que desacreditara sus razones.

Muchos de los asistentes aconsejaron al maestro Tomás que se defendiera de las invectivas del adversario con el mismo estilo. El Aquinate no se descompuso, a pesar de que era hombre emotivo, que lloraba con frecuencia en la oración y en la misa, en la contemplación del misterio eucarístico y que le conmovía el canto gregoriano.

Según Tocco, se emocionaba especialmente en el canto de un antiguo responso, de finales del siglo X, titulado «Media vita», que se cantaba unos domingos antes de la Cuaresma o durante la misma. La letra que, con la correspondiente música, tanto afectaba al Aquinate es la siguiente:

> «En medio de la vida, estamos en muerte. ¿A quién acudiremos por socorro, sino a ti Señor, que estás indignado justamente por nuestros pecados? Tú conoces, Señor, los secretos de nuestros corazones, no cierres tus oídos a nuestro ruego, más líbranos, oh Señor. Digno y eterno Juez, en nuestra última hora, no permitas que nos apartemos de ti, a causa de las aflicciones de la muerte. [Coro]: santo Dios, santo poderoso, santo y misericordioso Salvador, líbranos de las amarguras de la muerte eterna»[160].

Santo Tomás, ya acercándose a los cincuenta años, al escuchar esta incomparable melodía debía de recordar su infancia. Sin duda la había escuchado en el monasterio de Montecassino e incluso la debió de aprender en su *schola cantorum* y cantado en el culto litúrgico. Si como parece en la infancia y juventud quedan más fuertemente grabadas todas las impresiones, por ser las primeras, no es raro que le quedara una profunda e inolvidable huella del canto gregoriano. Especialmente debió de afectar a un niño inteligente y emocional el oír: «media vita in morte sumus». En su madurez, con su experiencia y conocimiento del mundo y de los hombres, le sobrecogía esta gran verdad: en medio de la vida estamos en la muerte. El pecado es y lleva a la muerte.

El Aquinate sabía estar siempre sereno. Gracias al dominio de su recta razón, potenciada por la gracia, conservaba siempre el equilibrio, especialmente en los debates académicos. Sus intervenciones tranquilas y sosegadas eran admiradas incluso por sus contrincantes. En esta ocasión también fue contestando con perfecta lógica y prudente calma a las distintas objeciones.

Puede decirse que triunfó la razón y la serenidad de santo Tomás. No obstante, poco después apareció la condenación de Esteban Tempier. Parece ser que, además de las trece proposiciones averroístas de la condena, los promotores de la misma habían incluido otras dos, que expresaban esta tesis filosófica tomista sobre el alma y una derivación teológica. Estas dos, sin embargo, no las incluyó el obispo.

[160] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino*, o.c., 74. Cf. M. DE PAILLERETS, *Santo Tomás de Aquino*, trad. A. Corzo Santamaría (San Pablo, Madrid 2005) 98.

En cambio, en la segunda condenación del obispo Tempier en 1277, cuando ya hacía tres años que el Aquinate había muerto, se incluyeron varias proposiciones de santo Tomás, una veintena, e incluso su metodología. Egidio Romano (1247-1316), el contemporáneo y discípulo de santo Tomás, en *Contra los grados y la pluralidad de las formas,* defendió la posición de su maestro atacando este desatinado y tendencioso proceso. Escribió:

«Hay gentes a quienes place denunciar como erróneas las opiniones de sus colegas en teología que elaboran nuestra fe y esclarecen a la Iglesia. Precipitación esta que no deja de tener peligro para la fe. El trabajo de los teólogos, gracias al cual avanzamos en los caminos de la verdad, requiere un crítico bienintencionado y libre, no un venenoso detractor. No se debe, por otra parte, imponer uniformidad de opiniones a todos nuestros discípulos, porque nuestra inteligencia no tiene por qué ser dócil a la tutela de un hombre, sino solo a la de Cristo. Declarar que se cuentan entre los errores las proposiciones de estos teólogos, es poner la fe en peligro, ligándola a la debilidad de nuestra inteligencia [...] Cállense, pues, tales censores. Si quieren mantener una opinión contraria, háganlo, pero que no juzguen errónea la otra; esto es, a la vez, precipitación de juicio y debilidad de espíritu, porque, en su orgullo, muestran no saber discernir los argumentos decisivos y las razones débiles»[161].

Según algunos historiadores, el enfrentamiento de Peckham, que tenía entonces treinta y cinco años, con santo Tomás había empezado meses antes, cuando realizó las pruebas para su promoción a maestro en Teología. Se basan en un relato de Tocco sobre el examen de graduación de un religioso, cuyo nombre no se indica, escrito para confirmar la humildad del Aquinate.

El hecho, narrado por Tocco, es también una prueba de la habilidad extraordinaria de santo Tomás para conducirse en la compleja vida universitaria. Explica su discípulo historiador que, para obtener su graduación de magisterio, se examinaba a un religioso en la Universidad de París delante del canciller y todo el claustro de profesores. En la prueba de la víspera, el licenciado sostuvo una opinión contraria, que santo Tomás había refutado en clase. Con su bondad y paciencia característica, teniendo en cuenta que era un principiante, el Aquinate no intervino para no perjudicar al licenciado. Dejó pasar la tesis sin refutarla. Al regresar al convento, con fray Reginaldo y algunos estudiantes, éstos le dijeron muy indignados:

«Maestro, nosotros hemos sido gravemente ofendidos en vuestra persona, porque aquel profesor no debía haber dicho nada contra vuestra opinión. No debíais tolerar esta injuria delante de todos los maestros parisienses»[162].

Nota Tocco, en el extenso y detallado relato de este suceso, que santo Tomás «tranquilo en sus palabras y en su mente»[163], les respondió:

[161] Egidio Romano, *Contra gradus et pluralitatem formarum* (Venecia 1502, fol. 206), en M. D. Chenu, *Santo Tomás de Aquino y la teología*, o.c., 200-201.
[162] Guillermo de Tocco, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c., 68-70.
[163] Ibíd., «Quietus mente et verbo tranquillus».

«Hijos, me pareció que al principio de su magisterio debía perdonar al examinando, para que no fuera confundido delante de todos los maestros. No dudo de mi doctrina, por más que la contradijera el aspirante al doctorado. Bien sabe Dios que la he defendido con las autoridades de los santos y con la verdad de la razón. Sin embargo, si a vosotros os parece lo contrario, mañana podré suplir lo que omití».

Al día siguiente, el licenciado planteó las mismas cuestiones que la tarde anterior, sin ninguna corrección. El maestro Tomás, con gran amabilidad y humildad, dijo:

«Esta vuestra opinión no puede mantenerse, si hay que salvar la verdad, porque va contra tal concilio. Es necesario que respondáis de otra manera, si no queréis ir en contra o discordar del concilio»[164].

Parece ser que lo que se debatía era la cuestión filosófica sobre la eternidad o temporalidad del origen del universo. Peckham intentaba demostrar que por la misma naturaleza de las cosas creadas se infiere que el mundo necesariamente tuvo un principio. Santo Tomás, como escribió, poco después, en *Sobre la eternidad del mundo contra los murmurantes,* enseñaba que la razón no puede pronunciarse sobre este dilema, en el que ambas alternativas son posibles filosóficamente. El concilio IV de Letrán, que sería el que citó el Aquinate en su intervención, sin embargo, había proclamado como una verdad de fe su origen temporal.

El examinado replicó presentando su tesis de otro modo, pero sin cambiar el fondo de su contenido. Santo Tomás continuó argumentando, hasta que le obligó a abandonar su posición y confesar que tenía que hallar la verdad sobre la cuestión. Entonces el maestro Tomás le dijo: «Ahora decís bien», y le expuso la solución. Tocco nota que todos los presentes quedaron asombrados y admirados por sus argumentos y por la serenidad que los presentaba[165].

Peckham mantuvo siempre su actitud contraria al tomismo, que atacó con vehemencia. En tres cartas, escritas cuando era arzobispo de Cantorbery (1279-1292), describe muy bien la actitud antiaristotélica y antitomista de esta escuela franciscana. En las dos primeras, de 7 de diciembre de 1384, dirigida al canciller de la Universidad de Oxford[166], y de 1 de enero de 1285, dirigida también a las autoridades académicas de la misma universidad[167], expone las doctrinas de santo Tomás que considera erróneas.

En la tercera, dirigida al obispo de Lincoln, de 1 de junio de 1285, Juan Peckham indica que el agustinismo se define por las siguientes tesis: 1.ª, la supeditación esencial de todas las ciencias y las artes a la Teología; 2.ª, la primacía del bien sobre la verdad —al igual que la voluntad sobre el entendimiento—, en la explicación del fin último del hombre,

[164] Ibíd., 69.
[165] Ibíd., 69-70.
[166] *Chartularium universitas Parisiensis,* I, o.c., n.517 p.624-626.
[167] Ibíd., n.518 p.626-627.

de la libertad, de la causalidad creadora y de la providencia divina; 3.ª, la imposibilidad racional de que el mundo sea creado y eterno; 4.ª, la actualidad positiva de la materia prima con independencia de la forma; 5.ª, la doctrina de las razones seminales; 6.ª, el hilemorfismo universal; 7.ª, la luz, participación de la luz de Dios, como primera forma básica; 8.ª, la pluralidad de formas sustanciales; 9,ª, la identidad del alma y sus facultades; y 10.ª, la individuación del alma humana con independencia de su relación al cuerpo[168].

Juan Peckham es el responsable de que esta posición se prolongara durante el siglo XIV en la llamada «segunda escuela franciscana», que iniciará Duns Escoto (1265-1308). También Peckham advierte, en esta carta, que no está en contra de la filosofía. A lo que se opone es a las «innovaciones» de los averroístas y de santo Tomás. Para justificar su actitud y sus concretas acciones para extirparlas en la Universidad de Oxford, declara en el escrito:

> «Las profanas novedades de lenguaje introducidas desde hace veinte años en las profundidades de la teología contra la verdad filosófica y en detrimento de los santos Padres, cuyas posiciones son abiertamente desdeñadas y menospreciadas. ¿Qué doctrina es más sólida y más sana? ¿La de los hijos de san Francisco, es decir, de fray Alejandro (de santa memoria), de fray Buenaventura y otros semejantes, que se apoyan en los Padres y los filósofos, en sus tratados a cubierto de todo reproche, o esta doctrina reciente y casi toda contraria, que llena el mundo entero de querellas de palabras, debilitando y destruyendo con todas sus fuerzas todo cuanto enseña Agustín?»[169].

Además de la primera escuela franciscana, tampoco el intento de integración del aristotelismo depurado de averroísmo lo creían posible y, además, perjudicial para la síntesis escolástica, los teólogos seculares. Los maestros de la Facultad de Teología, que pertenecían al clero secular, seguían la línea de la antigua escolástica. Aunque fueron eclipsados por los profesores de las nuevas órdenes religiosas, tenían también gran prestigio.

Uno de los más representativos de la posición del clero secular francés fue Guillermo de Alvernia (h. 1180-1249), canónigo de Notre Dame y después obispo de París. Adherido totalmente a la corriente tradicional escolástica, no admitía el aristotelismo. Se mantuvo en la mentalidad estrictamente agustiniana a pesar de descubrir que los nuevos problemas que aparecen en su siglo no los resuelve.

Un paso más lo da Enrique de Gante (1217-1293), que no sólo sigue a la escuela franciscana, sino que incluso, por influencia de Avicena, convierte su agustinismo en un claro esencialismo. Canónigo de Brujas y de Tournai, tuvo una gran influencia como maestro de la Facultad de Teología de la Universidad de París. Fue uno de los más tenaces e intransigentes enemigos de santo Tomás.

[168] Cf. ibíd., n.523 p.634-635.
[169] Ibíd.

En sus obras, una *Summa theologica,* y quince *Quodlibetos,* con el mismo espíritu de las condenaciones antiaverroístas y antiaristotélicas, y para mostrar su antagonismo con el Aquinate, argumentó extensamente las llamadas tesis «agustinianas» de la escuela franciscana. Las principales que intentó justificar son las siete siguientes: primera, el ejemplarismo y la iluminación divina; segunda, la creación en el tiempo e imposibilidad de que sea en la eternidad; tercera, el principio de individuación es una formalidad, no es la materia; cuarta, la materia podría tener actualidad y existencia por sí misma, sin necesidad de la forma que se une a ella; quinta, la corporeidad, en el hombre, no la da el alma espiritual, sino otra forma; sexta, no se distinguen el alma y sus facultades; y séptima, se da siempre una primacía de la voluntad sobre el entendimiento. Sin duda, la afirmación de estas tesis adversas, total o parcialmente, a las tomistas contribuyó, al igual que su actitud, a reforzar la ofensiva franciscana contra santo Tomás.

b) *El agustinismo tomista*

Los franciscanos, desde su llegada a la Universidad de París, aunque ya se estaba introduciendo en ella el aristotelismo, se inclinaron por el agustinismo. Existía una afinidad entre la espiritualidad de san Francisco y la de san Agustín. Les fue fácil insertarse en la antigua escolástica, profundamente agustiniana, e incluso después constituir al agustinismo en sistema. El cristocentrismo, el espíritu de humildad y de pobreza, el sentido de lo concreto, la revalorización de lo creado, la primacía del amor, de la afectividad y de la interioridad, el individualismo, responsable y libre, y la teología del bien y de la caridad —las siete notas características de la espiritualidad franciscana— se armonizaban perfectamente con las doctrinas agustinianas.

Por un segundo motivo, más concreto, los franciscanos se inclinaron por el agustinismo. San Francisco de Asís había fundado una orden, que quiso que se llamara de los «frailes menores». Su intención era que, en ella, se viviera literalmente el Evangelio. En su espiritualidad de retorno a la sencillez, pobreza y humildad evangélicas, el estudio no estaba incluido, ni pensaba imponerlo como norma. Sin embargo, tuvo que cambiar de orientación.

Los papas querían que las nuevas órdenes mendicantes, que habían aparecido como renovación de las órdenes monásticas antiguas, dados los cambios sociales, penetraran en las recién creadas universidades. La Iglesia pedía a los frailes que cristianizaran la cultura de un modo parecido a lo que habían hecho antiguamente los monjes. San Antonio de Lisboa o de Padua (1188/1191-1231), que había estado en un monasterio de canónigos agustinos antes de ser franciscano, y que fue el primer profesor de Teología de la Orden, contribuyó a que se emprendiera la vía del estudio.

Después, muchos clérigos que se habían dedicado al estudio ingresaron en la Orden. Sin duda, el más importante fue Alejandro de Hales, catedrático de la Universidad de París, que también se orientó hacia san Agustín, aunque también hacia doctrinas de Aristóteles y de las filosofías semíticas, principalmente de Avicena. Su discípulo, san Buenaventura, fue quien constituyó definitivamente el agustinismo franciscano.

No obstante, la sistemática filosófica teológica franciscana no puede ser llamada ni definirse, en sentido estricto, como agustinismo. El que históricamente se haya denominado equívocamente agustinismo a la primitiva escuela franciscana, se debe a que sus miembros invocaban la autoridad de san Agustín para enfrentarse a las dos corrientes escolásticas que integraba en su sistema el aristotelismo: el averroísmo y el tomismo.

La primera escuela franciscana está constituida por una mezcla compleja de doctrinas. Algunas son agustinianas, como el ejemplarismo, el iluminismo y la doctrina de las razones seminales. Otras, las de la materia espiritual y la pluralidad de las formas, tienen su origen en la filosofía del judío español Iben Gabirol, conocido por Avicebrón (1020-1070). Además, algunas de ellas son claramente opuestas al agustinismo, como la relación de la doctrina de la iluminación —expuesta por san Agustín, con un lenguaje poco claro y preciso, y en una ambientación religiosa y mística— que establecían con la teoría del entendimiento separado del filósofo musulmán Avicena (980-1037).

El Aquinate, además, en su síntesis filosófico-teológica incorpora doctrinas nucleares de Platón, del neoplatonismo y de san Agustín. Al tomismo se le puede calificar, con el mismo o más derecho que la escuela franciscana, de agustinismo. La filosofía de santo Tomás puede ser considerada, con la mayoría de los historiadores, como aristotélica, pero transformada con muchos elementos platónicos y agustinianos; pero, al mismo tiempo, debe afirmarse de un modo más preciso que trasciende a todo aristotelismo en su fundamentación, en su contenido y en su finalidad.

Ciertamente, en la doctrina filosófica del Aquinate, es esencial el aristotelismo. No obstante, es también profundamente agustiniano y, por tanto, platónico. Su original proyecto era integrar el aristotelismo en la síntesis teológico-filosófica cristiana, elaborada a lo largo de siglos. En aquellos momentos, sus cultivadores iban contra Aristóteles y basaban sus ataques al mismo en el agustinismo. Sorprendentemente, el Aquinate justifica su intento acudiendo, para asumirlo, a san Agustín.

Frente a la reacción antiaristotélica de los agustinianos, santo Tomás les recuerda que san Agustín elaboró su filosofía cristiana admitiendo la verdad enseñada por los filósofos griegos. Por lo mismo, puede aceptarse lo racionalmente verdadero del aristotelismo, que es así conciliable con la verdad revelada. Su aceptación de Aristóteles no era, por tanto, por una postura ecléctica, o por seguir una moda cultural, sino porque consideraba que la obra aristotélica tenía algo de verdad. El Aquinate siempre defendió la independencia intelectual en la búsqueda de la verdad.

Para disipar las suspicacias de estos teólogos, les indica que «San Agustín siguió a Platón hasta donde lo soportaba la fe católica»[170]. Siempre del platonismo aceptó lo que era conforme a la fe, y lo contrario o bien lo rectificó o bien lo excluyó. Del mismo modo que san Agustín tuvo que depurar muchas verdades de la filosofía platónica, ahora podía hacerse lo mismo con el aristotelismo redescubierto. Como el platonismo, el aristotelismo también contiene elementos verdaderos, pero contaminados por las interpretaciones de los comentaristas.

Con este argumento y otros parecidos, santo Tomás les hace reparar, en primer lugar, en que el mismo san Agustín asumió verdades del paganismo, integrando una filosofía que, como la de Platón, no era fácilmente asimilable por la religión cristiana; en segundo lugar, y de una manera indirecta, en que ya había componentes filosóficos paganos en la teología escolástica.

También, con este contraataque, realizado para defenderse de quienes veían en la recepción del aristotelismo una amenaza para la ortodoxia, santo Tomás quiere advertir, por un lado, que tiene el derecho, y hasta el deber, de aceptar todo lo que es verdadero de Aristóteles, en las mismas condiciones en que san Agustín lo hizo con Platón. La fidelidad a la verdad de orden racional permite y exige asumir las verdades descubiertas por Aristóteles.

Además, santo Tomás creía que la filosofía aristotélica, ya purificada de errores, tenía una doble utilidad. La primera, que podía ser utilizada por la ciencia sagrada o teología para su desarrollo perfectivo, aunque sin las interpretaciones del aristotelismo semítico. Tuvo, por ello, que comentar la mayor parte de las obras de Aristóteles. La segunda es que los elementos filosóficos aristotélicos incorporados evitaban los peligros que llevaba el platonismo.

Desde un estricto platonismo, el pensamiento cristiano tenía dos graves riesgos. Uno, considerar como malo todo lo material, los cuerpos y las dimensiones corpóreas del hombre. Es un gran acierto del idealismo platónico el juzgar como un mal la tendencia humana a quedarse y cerrarse en lo material, y a empeñarse en negar lo espiritual y hasta la posesión de un yo espiritual. Sin embargo, no lo es el extender esta estimación a la misma realidad material y corpórea.

Otro peligro del platonismo, todavía más acusado, afectaba a las mismas bases de la teología. Desde la afirmación platónica de la bondad de lo espiritual y el desprecio de lo sensible por su carácter mutable y contingente, puede concluirse que, por referirse a cosas y a hechos concretos, situados, por tanto, en el mundo sensible, no interesa el sentido literal e histórico de la Sagrada Escritura, siendo el esencial y fundamental.

En cambio, en la filosofía de Aristóteles, queda afirmado que la realidad corpórea no solamente está constituida por lo material sino también por algo inmaterial, como es la forma, que es así otro constitutivo

[170] *De spirit. creat.*, q.un a.10 ad 8, en *Opúsculos* I 809.

intrínseco. Desde el hilemorfismo, la doctrina de la materia y la forma, la realidad material es vista como constitutivamente buena. Además, la misma materia no es mala, porque para Aristóteles es pura potencia. Es, por tanto, un bien en potencia, y participa de algún modo del mismo. Igualmente, por el camino del realismo, seguido por Aristóteles, que pone lo sensible como punto de partida del conocimiento intelectual y que lo esencial no se encuentra fuera de las cosas mismas, es posible valorar lo individual y lo histórico. No hay peligro, por tanto, para el sentido literal de la Escritura.

Hay que reconocer que la nueva empresa de santo Tomás no era fácilmente comprensible. La escolástica tradicional, al combatir justificadamente el averroísmo, por sus patentes tesis contra la fe, abusivamente impugnaba las doctrinas de Aristóteles. El sistema averroísta, que había sido recibido con gran entusiasmo en la Facultad de Artes, recogía el aristotelismo junto con una gran cantidad de conocimientos científicos, que le daban gran prestigio, expuestos ambos en una sistemática neoplatónica.

Con las transformaciones del averroísmo, el aristotelismo quedaba transmutado en un sistema cerrado que impedía toda relación con el cristianismo. Se había convertido en una comprensión científica estrictamente inmanente, incompatible con el cristianismo. Era un cosmocentrismo opuesto al teocentrismo del pensamiento cristiano.

En la nueva visión del mundo del averroísmo —la primera que se conocía de origen no cristiano, completamente racional—, la filosofía aristotélica quedaba confundida con la de sus comentadores. Se transformaba en un sistema acabado y cerrado a la fe. En cambio, el auténtico aristotelismo, como, en general todo el pensamiento griego, era limitado y, además, consciente de sus límites. Sin embargo, no estaba recluido en sí mismo. Permanecía abierto a lo trascendente.

Al mismo tiempo, intentaba salir de sí mismo. No quería quedarse en la limitación y el mero afán de apertura. Santo Tomás decía, por ello: «Que angustias no sufrieron de una y otra parte aquellos preclaros ingenios»[171]. De ahí que, cuando el cristianismo apareció en el mundo grecorromano, en lugar de entrar en contacto con las religiones, como era de esperar por ser también una religión, lo hizo con la filosofía. El cristianismo pudo entrar en la filosofía griega porque estaba ya abierta y esperando soluciones trascendentes.

c) *La persona y la relación*

La armonización y complementariedad del agustinismo y el aristotelismo están presentes en toda la obra de santo Tomás. Se advierte claramente en sus tratados teológicos de la Trinidad. San Agustín, en el *Tratado sobre la Trinidad (De Trinitate),* su principal escrito teológico y

[171] *Cont. gentes* III 48, en SCG II 183s.

filosófico, por la que es llamado «Doctor de la Trinidad», —y del que él mismo dice que no muchos lectores podrán seguir la profundidad de los razonamientos[172]—, utiliza la filosofía platónica para justificar el dogma fundamental de la fe cristiana. Santo Tomás asume plenamente sus especulaciones sobre el misterio, basadas en analogías en el alma humana, pero las desarrolla y profundiza con las doctrinas aristotélicas de la sustancia y de la relación, y también con sus propias metafísicas de la persona y del ser.

El Aquinate, al igual que san Agustín aplica la metafísica de la persona para la exposición del misterio trinitario de Dios. En un artículo de la *Suma teológica,* que lleva por título «Si el nombre persona puede ser común a las tres personas», comienza advirtiendo: «Dice san Agustín en el libro VII de *La Trinidad* que cuando se pregunta: ¿Tres qué?, se ha de responder "Tres personas", porque lo que es la persona es común a las tres»[173]. En efecto, escribe san Agustín en este lugar:

> «Al discurrir sobre lo inefable, para expresar de algún modo lo que es imposible enunciar, nuestros griegos dicen una esencia y tres sustancias, los latinos, una esencia o sustancia y tres personas, pues en el idioma latino, esencia y sustancia son términos sinónimos. Y plugo hablar así para dar a entender, al menos en enigma, lo que expresar se intentaba y para responder cuando se nos pregunta qué cosa eran estos tres; pues que son tres nos lo asegura la fe verdadera, al decirnos que el Padre no es el Hijo y que el Espíritu Santo, don de Dios, no es ni el Padre ni el Hijo»[174].

San Agustín prefiere la terminología de la patrística latina en lugar de la griega. Cosidera que el término «hipóstasis» significa la esencia sustancial o la sustancia.

> «Como en nuestra habla corriente se toma en el mismo sentido la palabra esencia y la sustancia, por eso no nos atrevemos a decir una esencia y tres sustancias, sino que decimos una esencia o sustancia y tres personas. Así dijeron nuestros latinos, y dignos son de todo crédito, al tratar de estas cuestiones, los cuales no encontraron en su léxico palabras más apropiadas para expresar lo que ellos sin palabras entendían [...] Sin embargo, cuando se nos pregunta qué son estos tres, tenemos que reconocer la indigencia extremada de nuestro lenguaje. Decimos tres personas, para no guardar silencio, no para decir lo que es la Trinidad»[175].

Debe decirse, por consiguiente, que en Dios hay tres personas completamente distintas: Padre, Hijo y Espíritu Santo, pero sólo una esencia o naturaleza divina. La expresión persona no puede significar directamente la esencia o sustancia divina, porque en Dios habría tres esencias divinas y, por tanto, tres dioses. No obstante, como añade san Agustín:

> «Cuando se nos pregunta qué son estos o estas tres, nos afanamos por encontrar un nombre genérico o específico que abrace a los tres, y nada se

[172] SAN AGUSTÍN, *Ep.* CLXIX 1, en OCSA XIa (1987) 602-603.
[173] *STh.* I q.30 a.4 sed c.
[174] SAN AGUSTÍN, *Trin.* VII 4 7, en OCSA V (²2006) 404-405.
[175] Ibíd., V 9 10, en ibíd., 352.

le ocurre al alma, porque la excelencia infinita de la divinidad trasciende la facultad del lenguaje. Más se aproxima a Dios el pensamiento que la palabra, y más la realidad que el pensamiento»[176].

A la pregunta «¿quien es éste?» se responde con el termino «persona», que quiere así expresar algo individual en absoluto, único e irrepetible. La persona se refiere a toda la singularidad de cada uno de los entes espirituales, cuya individualidad es mayor que los demás entes, porque la que le confieren sus facultades incorpóreas, el entendimiento y la voluntad, es muy superior a la mera individualidad de los cuerpos. Persona significa lo más individual, lo más propio de cada ente espiritual, lo más incomunicable, o lo menos común, lo más singular.

Añadía santo Tomás que esta individualidad única o personal, en el caso del hombre, no se transmite por generación porque no pertenece a la naturaleza humana ni a ciertos accidentes suyos, a los que está predispuesta la misma naturaleza, que es transmitida con ellos de los padres a los hijos.

«El hombre engendra seres iguales a sí específicamente, pero no numéricamente. Por tanto, las notas que pertenecen a un individuo en cuanto singular, como los actos personales y las cosas que le son propias, no se transmiten de los padres a los hijos. No hay gramático que engendre hijos conocedores de la gramática que el aprendió. En cambio, los elementos que pertenecen a la naturaleza, pasan de los padres a los hijos, a no ser que la naturaleza esté defectuosa. Por ejemplo, el hombre de buena vista no engendra hijos ciegos si no es por defecto especial de la naturaleza. Y si la naturaleza es fuerte, incluso se comunican a los hijos algunos accidentes individuales que pertenecen a la disposición de la naturaleza, como son la velocidad de cuerpo, agudeza de ingenio y otros semejantes. Pero no las cosas puramente personales»[177].

En el hombre, lo estrictamente personal no se transmite. Por expresar esta individualidad, el término persona no tiene el mismo significado que el de hombre. En el lenguaje corriente, el término persona se emplea como equivalente al de hombre. Es una utilización correcta, porque todo hombre es persona. Sin embargo, el nombre «persona» significa a cada uno de los hombres en su individualidad propia, que no está incluida en acto en la esencia humana universal, que es la que denomina la palabra «hombre».

San Agustín advirtió que por aplicarse el término «persona» a todas las individualidades humanas, parece, por tanto, que éstas tengan algo en común. Si no lo tuvieran no podría aplicarse idéntico nombre, el de persona. A pesar de designar lo individual, la «persona» significaría también algo común. Sería de este modo un nombre común, específico o genérico, del mismo tipo que «hombre» o «animal». Sin embargo, no se puede admitir que sea así porque:

[176] Ibíd., VII 4 7, en ibíd., 405.
[177] *STh.* I-II q.81 a.2 in c.

«Cuando decimos que Jacob no es Abrahán, y que Isaac no es ni Jacob ni Abrahán, confesamos que son tres: Abrahán, Isaac y Jacob. Mas cuando se nos interroga qué son estos tres respondemos que tres hombres, si empleamos un nombre específico en plural y tres animales, si empleamos el genérico».

Esta dificultad aparece al nombrar al Padre, al hijo y al Espíritu Santo porque al preguntar: «¿Qué son, pues, estos tres? si decimos que son tres personas, la cualidad de persona es allí común. Ésta sería conforme al lenguaje corriente, su denominación genérica o específica».

Se ha respondido con un nombre común o genérico. En Dios no puede aplicarse el concepto lógico de género. Las tres personas divinas tienen la misma esencia, el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios. Pero esta esencia no expresa una parte común de la esencia, como todo género, sino la totalidad de la esencia, que es la misma en las tres personas. La esencia divina es única para las tres.

«Aquí, donde no existe diversidad de esencias, conviene que tengan una denominación especial estas tres personas, denominación que no encontramos. Persona es término muy genérico, incluso se aplica al hombre a pesar de la distancia que media entre Dios y el mortal»[178].

Con toda sinceridad, confiesa san Agustín que no encuentra el nombre especial para las tres personas divinas. Además, el problema se complica porque «persona» tiene un empleo tan genérico que se aplica a todos los seres espirituales, como son los hombres.

«Insistiendo en esta expresión genérica, si decimos tres personas, por serles esta cualidad de persona común —de otra suerte no se podrían denominar así, como no se puede decir tres hijos, pues la filiación no es común en la Trinidad—, ¿por qué no decir tres dioses? Ciertamente hay tres personas, porque el Padre es persona, el Hijo es persona y persona es el Espíritu Santo; si el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios, ¿por qué no hay tres dioses? Y si, en virtud de su inefable unión, los tres son un solo Dios, ¿por qué no una sola persona, de modo que no podamos afirmar que son tres, aunque demos a cada uno en particular el nombre de persona, como no podemos decir que son tres dioses, aunque en particular llamemos Dios al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo?»[179].

Reconoce, san Agustín, que no puede resolver el problema de la compatibilidad de la significación de persona con su significado común o genérico. Concluye, finalmente, «¿Qué nos resta, pues, sino confesar que estas expresiones son partos de la indigencia, al hablar, en numerosas disputas contra las insidias y errores de la herejía?». No obstante, a pesar de esta dificultad, queda claro, en todo caso, que:

«De la Escritura se deduce con plena certeza lo que piadosamente creemos, y la mente con claridad lo percibe, esto es, que existen el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; que el Hijo no es el Padre, ni el Espíritu Santo es el Padre o el Hijo. Buscó, pues, la pobreza cómo expresar estas tres cosas,

[178] SAN AGUSTÍN, *Trin.* VII 4 7, en OCSA V, o.c., 407-408.
[179] Ibíd., VII 4 8, en ibíd., 408.

y las llamó sustancias o personas, no queriendo significar con estas palabras diversidad alguna ni tampoco nada singular o concreto, dando a entender la unidad al poner en Dios una esencia y la Trinidad al distinguir tres sustancias o personas»[180].

Santo Tomás compendia el problema que ha encontrado san Agustín y que no ha podido resolver con este razonamiento: «Nada hay común a las tres personas más que la esencia. Pero el término persona no significa directamente la esencia. Luego no es común a las tres»[181]. Lo mismo podría decirse de la persona humana o de la persona angélica. La naturaleza humana es común a todos los hombres. La persona, por tanto, no es común a todos los hombres. Para intentar resolver la dificultad, santo Tomás comienza reconociendo el carácter común del término persona.

«El mismo modo de hablar, cuando decimos "tres personas", demuestra que el nombre de "persona" es común a las tres; lo mismo que, cuando decimos "tres hombres", damos a entender que "hombre" es común a los tres; y, por otra parte, es evidente que no se trata de una comunidad de realidades, a la manera como la misma esencia es común a los tres; porque en tal caso habría una sola persona para los tres, como hay una sola esencia».

La cuestión no está en considerar a la persona divina como una realidad común a todas las tres personas divinas, que serían así sólo meros nombres, sino en determinar de qué manera la noción de persona les es común. Para ello, debe tenerse en cuenta que persona no puede significar una comunidad real, porque implicaría destruir la distinción entre las tres personas divinas. Lo mismo podría decirse de las personas creadas, todas ellas completamente individuales o singulares, y, por tanto, distintas entre sí.

La persona nombra cada vez que se utiliza una «cosa real» un individuo, pero también con ella se puede denominar algo de razón —como las negaciones o las relaciones de predicabilidad—, una comunidad de razón, no real sino lógica. De este modo se aplica cuando se dice que las tres personas divinas son persona. «Hay que decir que también en las cosas humanas el nombre persona es comunidad de razón, no como el género o la especie, sino como individuo indefinido». Con el significado de «persona» de «individuo indeterminado» al referirse en común a varias de ellas, expresa, por una parte, la individualidad propia de cada persona, con la distinción real de las personas entre sí, y, por otra, y al mismo tiempo, una comunidad de razón.

Con un nombre de un concreto singular, de un individuo, como Sócrates, se denomina la totalidad esencial del hombre, la que se atribuye o predica como especie o género, y algo individual determinado que lo distingue de los demás. De manera que: «con el nombre de individuo concreto se significa lo que precisamente lo distingue de los

[180] Ibíd., VII 4 9, en ibíd., 410.
[181] *STh.* I q.30 a.4 ob 1.

otros, como, por ejemplo, con el nombre de Sócrates se significan esta carne y estos huesos».

En cambio, «los nombres de los géneros y de las especies, como hombre o animal, se dan para indicar las mismas naturalezas comunes expresadas con las palabras género o especie». Son nombres que significan el concreto común, una esencia, con todos sus principios esenciales y también lo no esencial o individual, aunque esto último de un modo potencial, indefinido o indeterminado. Lo distintivo es así significado en común o en general, sin ser éste o aquél en particular. Los nombres comunes expresan, por tanto, una generalidad de individuos en acto, y cada uno de ellos se encuentra en potencia en esta generalidad o comunidad.

Todavía hay una tercera posibilidad de significar lo individual, además del nombre propio, que lo hace en acto, y el común, en potencia. La expresión «algún hombre» cambia el significado general de hombre porque ya no incluye lo individual en potencia. «Un individuo indefinido, como algún hombre, indica la naturaleza común con el modo concreto de existir que corresponde a los singulares, esto es, subsistente por sí mismo y distinto de los demás». La individualidad, ahora, está contenida en acto. El adjetivo «algún» únicamente indetermina el significado del nombre, que, en este caso, es lo singular en acto.

Descubre santo Tomás que algo parecido ocurre con el significado del término persona cuando se predica. No se hace como un nombre propio, que sólo se puede predicar de uno. Tampoco como un nombre común, que expresa, además de la manera indeterminada, la individualidad de un modo potencial o implícito. Significa una generalidad de individualidades, y, por tanto, de una manera indefinida o indeterminada, pero en acto, como la expresión «individuo indeterminado».

No obstante, el término persona trasciende la individualidad esencial, que expresa «algún hombre», porque se refiere directamente a lo existencial. Añade el Aquiante:

«Adviértase, sin embargo, una diferencia, y es que «algún hombre» indica la naturaleza o individuo por parte de la naturaleza, y, en cambio, el nombre "persona" no ha sido impuesto para significar al individuo por parte de su naturaleza, sino para significar una realidad subsistente en tal naturaleza»[182].

Con su significado individual, y el común indeterminado, el término «persona» no es como los demás por su referencia objetiva. Los nombres se refieren siempre a características esenciales, generales o individuales. La «persona», a diferencia de todos lo demás nombres, sin la mediación de algo esencial, se refiere recta o directamente al ser. Nombra al fundamento individual inexpresable esencialmente del ente espiritual.

Para expresar esta denotación del ser propio personal, santo Tomás asumió la definición clásica de Boecio, de «sustancia individual de naturaleza racional». También el Aquinate definió la persona con estos

[182] Ibíd., a.4 in c.

términos parecidos, pero más precisos: «persona es el subsistente distinto en naturaleza racional»[183]. En estas dos definiciones de persona, queda expresada implícitamente la tesis propia de la metafísica de la persona santo Tomás: «El ser pertenece a la misma constitución de la persona»[184].

El principio personificador, el que es la raíz y origen de todas las perfecciones de la persona, incluida su suprema individualidad, es su ser propio. Según la metafísica del ser de santo Tomás, todas las perfecciones del ente, que son expresadas por su esencia, se resuelven en último término en el acto del ser. La persona, sin embargo, sin la mediación de algo esencial, directamente se refiere al ser. Por ello, debe comprenderse como vinculada inmediatamente al ser, y a los llamados «conceptos trascendentales» por su máxima universalidad, que este principio entitativo básico funda la entidad, la realidad, la unidad, la individualidad o incomunicabilidad, la verdad, la bondad y la belleza. En este sentido, la persona tiene un carácter «trascendental». Nombra al ser propio y a los siete trascendentales sin designar directamente la naturaleza participante del ser. Menciona inmediatamente al ser y a estas propiedades, en el grado que corresponden al ente personal. Expresa directamente al ser participado en un grado máximo, el ser del espíritu.

El constitutivo formal de la persona, lo que la distingue de la mera naturaleza, es el ser propio y proporcionado a esta esencia. Por este ser personal, la persona subsiste, existe por sí y en sí, de una manera autónoma e independiente. La persona es subsistente y, por tanto, una sustancia, en sentido completo o propio, tal como se indica en sus definiciones.

El ser propio personal, extraesencial e inexpresable por el entendimiento, es el que permite, en primer lugar, explicar la máxima perfección de la persona. «La persona significa lo más perfecto que hay en toda la naturaleza»[185]. La persona es lo más digno y lo más perfecto del mundo. Lo es porque posee «más» ser, y, por lo mismo, es lo más existente, lo más real, lo más individual, lo más diferente, lo más verdadero, lo más bueno y lo más bello.

Como dice también santo Tomás: «Es lo más digno de toda la naturaleza»[186]. El ser propio explica la dignidad a la persona con su carácter de permanencia, actualidad y de idéntico grado. En el hombre, los atributos de la esencia individual humana cambian en sí mismos o en diferentes aspectos en el transcurso del tiempo. Pueden incluso considerarse en algún momento en potencia y no siempre en acto, como, por ejemplo, en la vida intrauterina o en la niñez. Además, son poseídos en distintos grados, según los individuos y las diferentes circunstancias individuales. No ocurre así con el constitutivo personal. Desde la concepción hasta la muerte, el hombre siempre es persona y en el mismo grado. No hay categorías de hombres en cuanto personas.

[183] *De pot.* q.9 a.4 in c. Cf. BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis,* c.3.
[184] *STh.* III q.19 a.1 ad 4.
[185] Ibíd., I q.29 a.3 in c.
[186] *De pot.* q.9 a.3 in c.

Por significar directamente el ser propio, se infiere, en segundo lugar, que la realidad personal se encuentra en todos los hombres. Ser persona es lo más común. La persona está en todos y cada uno de los hombres, lo que no ocurre con cualquiera de las características humanas, que se explican por la naturaleza. En cualquier situación de su vida, independientemente de toda cualidad, relación o determinación accidental, y de toda circunstancia biológica, psicológica, cultural, social, etc., los hombres son siempre personas en acto. Además, lo son en el mismo grado que los demás. En cuanto personas, todos los hombres son iguales entre sí, aun con las mayores diferencias en su naturaleza individual, y, por ello, tienen idénticos derechos humanos o naturales inviolables. Nunca son ni pueden convertirse en «cosas». Como hombres, somos distintos en perfecciones; como personas, absolutamente iguales en perfección y dignidad.

Por ultimo, en tercer lugar, el ser personal, que es el propio de cada sujeto que lo posee, explica su máxima individualidad. La persona designa siempre lo singular o lo individual al hombre concreto existente. Las cosas no personales son estimables por la esencia que poseen. En ellas, todo se ordena, incluida su singularidad, a las propiedades y operaciones específicas de sus naturalezas. De ahí que los individuos no personales solamente interesan por cuanto son portadores de ellas. Todos los de una misma especie son, por ello, intercambiables. No ocurre así con las personas porque interesan en su misma individualidad, en su personalidad o ser propio. La persona posee un ser propio y proporcionado a su naturaleza individual y es, por ello, un individuo único, irrepetible e insustituible.

Con esta explicación de la persona y sus modos de predicabilidad, que se cumplen tanto en Dios como en las criaturas espirituales, santo Tomás resuelve la dificultad con la que se encontraba san Agustín porque:

> «Lo que según la razón hay de común a las tres personas divinas es que cada una de ellas subsiste en la naturaleza divina, siendo distinta de las otras, y, por consiguiente, según nuestro modo de concebir, el nombre "persona" es común a las tres personas divinas»[187].

Persona en Dios trino significa una comunidad de razón, algo común que establece la mente del hombre, pero que expresa no una comunidad real, que no existe, sino lo propio de cada persona, aunque de un modo indeterminado. Ello no implica que la persona sea un género o una especie, que son también comunidades de razón, y que sería imposible en Dios porque:

> «Aunque la comunidad sea de razón y no real, no por ello se sigue que haya en Dios universal y particular, género o especie, ya porque ni en las mismas cosas humanas la comunidad de persona es comunidad de género o especie, ya también porque las personas divinas tienen un mismo ser, y

[187] *STh.* I q.30, a.4 in c.

el género, la especie y cualquier otro universal se predican de muchos que tienen diferente ser»[188].

La generalidad que expresa la persona es distinta de la propia de las intenciones lógicas por dos motivos. Uno, porque, la de estas últimas, se corresponde con algo esencial común en la realidad. Otro, porque no nombran directamente la realidad existente, como lo hace siempre la persona, sino lo esencial.

El nombre de persona, tanto en Dios como en las criaturas, tiene así desde la perspectiva lógica y gramatical un significado universal, por cuanto puede suponerse en muchos sujetos, en los seres personales, y a los que, por ello, puede predicarse a cada uno. En este aspecto coincide con los nombres comunes. A diferencia de estos nombres, sin embargo, persona no significa una naturaleza universal que se diga de muchos. Tampoco coincide plenamente con el nombre propio porque persona, aun significando siempre lo individual o lo distinto, tiene la posibilidad de significar indeterminadamente a todos los individuos personales. En este aspecto, es comparable con el nombre común tomado en un sentido concreto porque también adquiere esta característica. El nombre persona tiene un estatuto lógico-gramatical único, no sólo porque hay que situarlo entre el nombre común y el nombre propio, sino porque, además, no significa una naturaleza, como todos los nombres. Significa directamente el ser personal.

La definición de persona de Boecio, con su equivalente, propuesta por santo Tomás, se puede atribuir a las criaturas espirituales y a Dios, pero según la predicación analógica, descubierta por Aristóteles. Indica el Aquinate que:

«Si todo lo que significa perfección debe atribuirse a Dios, porque su esencia contiene en sí todas las perfecciones, es justo que el nombre de persona se aplique a Dios. Sin embargo, no le compete del mismo modo que a las criaturas, sino de modo más excelente, a la manera como le convienen los otros nombres que fueron impuestos a las criaturas y se atribuyen a Dios»[189].

La persona se predica analógicamente de Dios, según proporción o con una analogía de proporcionalidad, y removiendo las imperfecciones que comporta en las personas creadas.

«El nombre persona, tomado comúnmente, no significa otra cosa que la sustancia individual de naturaleza racional. Y porque la sustancia individual de naturaleza racional contiene en su concepto la sustancia individual, es decir, incomunicable y distinta de las otras —tanto en Dios como en los hombres y en los ángeles—, es preciso que la persona divina signifique el subsistente distinto en naturaleza divina, como la persona humana significa el subsistente distinto en naturaleza humana, y ésta es la significación formal, tanto de la persona divina como de la persona humana»[190].

[188] Ibíd., a.4 ad 3.
[189] Ibíd., q.29 a.3 in c.
[190] *De pot.* q.9 a.4 in c.

La definición general o común de persona sería «subsistente distinto en naturaleza racional» aplicable analógicamente a Dios, a los ángeles y a los hombres. Las definiciones específicas surgen de la determinación de la común y análoga «naturaleza racional». La definición persona divina será, por tanto, «subsistente distinto en naturaleza divina». La de los ángeles: «subsistente distinto en naturaleza angélica». La persona del hombre: «subsistente distinto en naturaleza humana».

En estas tres definiciones específicas se significa la misma formalidad general, el ser subsistente distinto en naturaleza racional, que, implica, por tanto, la subsistencia, la distinción o incomunicabilidad y la racionalidad. También, en cada una de ellas, la misma formalidad específica —en naturaleza divina, angélica y humana—. En cada clase de seres personales, lo que hace de sujeto o materia de lo formal específico, ya con sus respectivas distintas naturalezas, es lo que constituye su individualidad.

«Persona en común significa la sustancia individual de naturaleza racional. Individuo es lo indistinto en sí mismo, pero distinto de los otros. Por lo tanto, en cualquier naturaleza, persona significa lo que es distinto en aquella naturaleza. Así, persona, en la naturaleza humana, significa esta carne, estos huesos, esta alma, que son los principios que individualizan al hombre, que, aunque no entran en el significado de persona en general, están contenidos en el de la persona humana»[191].

Lo individual humano es lo significado materialmente o, como sujeto de la significación formal, es lo que individúa al hombre, la materia corpórea o la corporeidad, constituida por la materia primera, la primera determinación de la forma sustancial y el accidente de la cantidad[192]. En la definición específica de la persona divina, lo que debe considerarse como sujeto del sentido formal de la persona es lo que es individual o incomunicable y, por tanto, distinto.

«Puesto que el subsistente distinto en naturaleza humana no es sino algo individuado por la materia individual y por otros principios, por ello, es preciso que, cuando se dice persona humana esto sea significado materialmente. En cambio, lo distinto pero incomunicable en la naturaleza divina no puede ser sino la relación, puesto que en lo divino todo lo absoluto es común e indistinto»[193].

Lo significado como sujeto o materialmente en la definición de la persona divina es la relación. La individualidad, y, por tanto, la distinción y la incomunicabilidad, en Dios la da la relación divina. San Agustín, siguiendo la doctrina de los Padres de la Iglesia oriental, elaboró la doctrina de la existencia en Dios de relaciones reales internas, santo Tomás la completa y justifica la afirmación de que la individualidad de cada persona divina está constituida por una relación, con tres tesis.

[191] *STh.* I q.29 a.4 in c.
[192] *De ente et ess.* c.2, en *Opúsculos* I 45-54.
[193] *De pot.* q.9 a.4 in c.

La primera es que las tres personas divinas se identifican realmente con la esencia o naturaleza divina. Las tres personas son Dios de manera absoluta. Por esta esencia común:

> «No es posible decir que las personas divinas se distingan unas de otras por algo absoluto, porque se sigue que no sería una misma la esencia de las tres, puesto que todo lo que es absoluto en Dios, pertenece a la unidad de la esencia. Sólo, pues, por las relaciones se distinguen entre sí las personas»[194].

La individualidad, y, por tanto, la distinción y la incomunicabilidad, en Dios la da la relación divina. Para comprenderlo, hay que tener en cuenta, por una parte, que las tres personas divinas son Dios de manera absoluta o común. Se identifican realmente con la misma esencia divina. La simplicidad divina exige que las relaciones divinas, por las que se distingue cada persona divina, sean idénticas a su esencia. «La relación en Dios es lo mismo realmente con su esencia. Y así como la esencia en Dios es lo mismo que el que tiene la esencia, Deidad y Dios, así también la relación y aquello por la relación referido[195]. Es lo mismo la deidad y Dios. En Dios, se identifica la esencia abstracta con la esencia concreta. También, por la ausencia de toda composición en Dios, que se significa con el atributo de la simplicidad, la relación divina es idéntica a su esencia o naturaleza que refiere.

La segunda tesis, que se sigue de la anterior, es que la relación divina es subsistente. La esencia y el ser divinos no se distinguen realmente. «Dios es su ser»[196]. Por consiguiente, la relación divina será idéntica con el ser divino. La relación en Dios posee un ser propio y proporcionado a ella, y, por ello, es subsistente, es una sustancia, existe por sí y en sí de un modo autónomo e independiente.

Esta tesis permite obtener la tercera: la persona divina es la relación subsistente. Cada relación divina es lo mismo que la esencia que refiere. Por esta identidad, la relación divina adquiere un ser propio, y se convierte así en una relación subsistente. Tal relación que subsiste es una relación personal, por tener un ser propio, constitutivo formal de toda persona. Se puede, con ello, precisar la definición específica de la persona divina —subsistente distinto en naturaleza divina— porque puede expresarse, según esta tesis, sólo con los términos «relación divina».

En definitiva, en Dios, que es una sola esencia o naturaleza divina —común al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo—, su entendimiento y su amor tienen como efecto dos procesiones: la generación y la espiración, es decir, la generación del Hijo y la espiración del Espíritu Santo.

> «Por cada una de estas procesiones hallamos dos relaciones opuestas: una de lo que procede a su principio, y otra del principio a lo procedente. La procesión del verbo se llama generación, conforme a la razón propia con que la generación compete a los vivientes, y la relación de principio de generación en los vivientes perfectos se llama paternidad, así como la relación de lo que procede de principio se llama filiación. En cuanto a la procesión de amor no tiene [...] nombre propio y de aquí que tampoco lo tengan las relaciones que a ella se siguen. Sin embargo, a la relación de principio de esta procesión se le llama espiración, y a la de término procesión»[197].

[194] *STh.* I q.36 a.2 in c.
[195] *De pot.* q.9 a.4 in c.
[196] *STh.* I q.3 a.4 in c.

Se dan, por tanto, en Dios, cuatro relaciones internas: la paternidad, la filiación, la espiración, o espiración activa, y la procesión, o espiración pasiva. Las cuatro son reales porque:

> «Cuando algo procede de un principio de su misma naturaleza, es necesario que ambos, el que procede y el principio de donde procede, convengan en el mismo orden y, por tanto, es indispensable que tengan entre sí relaciones reales. Por consiguiente, como las procesiones en Dios son de idéntica naturaleza [...] es necesario que las relaciones que se siguen de estas procesiones sean relaciones reales»[198].

Sin embargo, en Dios únicamente hay tres propiedades personales o constitutivas. Son las tres de las cuatro relaciones: la paternidad, la filiación y la procesión, porque:

> «Como la paternidad y la filiación son relaciones opuestas, es forzoso que pertenezcan a dos personas, y, por tanto, la paternidad subsistente es la persona del Padre, y la filiación subsistente es la persona del Hijo. Las otras dos relaciones no se oponen a ninguna de las dos anteriores, pero, en cambio, se oponen una a la otra. Luego, es imposible que las dos pertenezcan a la misma persona»[199].

Si en Dios la diferencia es por la relación, ya que «por las relaciones se distinguen entre sí las personas»[200], las relaciones comunes, por no ser distintivas o singulares, no pueden constituir a la persona. La paternidad y la filiación no son comunes, son opuestas entre sí. Igualmente la espiración pasiva, la relación del Espíritu Santo al Padre y al Hijo es singular. En cambio, la espiración activa, la relación del Padre y el Hijo al Espíritu Santo es común a estas dos personas, que son su sujeto, y, por ello, no constituye una nueva persona.

> «Es preciso que la espiración convenga a la persona del Padre y a la del Hijo, puesto que relativamente no se opone ni a la paternidad ni a la filiación; y la procesión forzosamente ha de convenir a otra persona, llamada Espíritu Santo, que procede por modo de amor»[201].

Por consiguiente, las cuatro relaciones divinas reales, cuyo fundamento son las dos procesiones de Dios, no constituyen cuatro personas. Únicamente las tres opuestas, que son las singulares.

> «Aunque en Dios hay cuatro relaciones, sin embargo, una de ellas, la espiración, no se separa de la persona del Padre ni de la del Hijo, sino que

[197] Ibíd., q.28 a.4 in c.
[198] Ibíd., a.1 in c.
[199] Ibíd., q.30 a.2 in c.
[200] Ibíd., q.36 a.2 in c.
[201] Ibíd., q.30 a.2 in c.

conviene a los dos, y, por ello, aunque sea relación, no se llama propiedad porque no conviene a una sola persona, ni tampoco es relación personal, o sea constitutiva de persona. En cambio, estas tres relaciones, paternidad, filiación y procesión, se llaman propiedades personales o constitutivas de personas, pues la paternidad es la persona del Padre, la filiación la del Hijo; y la procesión, la persona del Espíritu Santo, que procede»[202].

La identidad entre la naturaleza y el ser, premisa de estas dos últimas tesis, puede plantear la siguiente dificultad basada en principio de identidad comparada:

«Todas las cosas que son idénticas a otra son idénticas entre sí. Pero todas las relaciones que hay en Dios son realmente idénticas con la esencia divina. Luego las relaciones no se distinguen realmente entre sí»[203].

Santo Tomás resuelve esta grave dificultad, que surge de aplicar el principio de identidad comparada —dos o más cosas iguales a una tercera son iguales entre sí— con la siguiente respuesta:

«Dice Aristóteles, en el libro III de la *Física* (c.3, n.4), que el argumento de que las cosas idénticas a otra son idénticas entre sí, es válido cuando la identidad es real y de razón, como túnica y vestido, pero no cuando entre las cosas hay distinción de razón. Por esto, allí mismo se dice que, aunque tanto la acción como la pasión sean la misma cosa, porque en la acción se importa la relación de principio del movimiento en cuanto va del motor móvil, y en la pasión la del término del movimiento que viene de otro. De modo parecido, aunque la paternidad y la filiación sean en la realidad lo mismo que la esencia divina, sin embargo, las dos importan en sus conceptos relaciones que son opuestas y, por consiguiente, se distinguen entre sí»[204].

Las relaciones divinas son idénticas realmente a la esencia divina y al ser en que ésta consiste. Sin embargo, no puede obtenerse la conclusión de la igualdad mutua del principio de identidad comparada. Las relaciones divinas no se distinguen de la esencia que refieren con una distinción real porque se identifican realmente con ella. La relación no añade ninguna realidad a la esencia. Sin embargo, todavía mantienen con ella una distinción de razón con fundamento imperfecto en la realidad, llamada también razón razonada menor o virtual menor. Es una distinción que se da únicamente entre sus conceptos, entre el de cada persona y el de la esencia común, y, por ello, se denomina de razón. Además, como la distinción entre estos dos conceptos no está basada en una estructura acto-potencial ni en ningún tipo de composición, la distinción tiene un fundamento imperfecto en la realidad, que es únicamente la oposición que guardan entre sí las relaciones.

«La pluralidad en Dios es una pluralidad de relaciones subsistentes opuestas, de la cual no se sigue composición alguna en lo divino. Puesto que la relación comparada con la divina esencia, no se distingue de ella realmente, sino tan sólo con distinción de razón, y, por lo mismo no hace composición

[202] Ibíd., a.2 ad 1.
[203] Ibíd., q.28 a.3 ob 1.
[204] Ibíd., a.3 ad 1.

con la misma [...] La pluralidad existente en Dios es por comparación de relaciones opuestas, no por composición, puesto que las relaciones opuestas se distinguen por sí mismas en cuanto tales, y la composición no puede resultar de los que son distintos en cuanto que son distintos»[205].

Para la adecuada comprensión de esta importante respuesta, hay que tener en cuenta, en primer lugar, que las relaciones en Dios no son accidentales, no son inherentes a un sujeto, al que afectan intrínseca o extrínsecamente. Sin embargo, son verdaderas relaciones, relaciones predicamentales.

«En cada uno de los nueve géneros de accidentes hay que distinguir dos aspectos. Por una parte, el ser que a cada uno le compete en cuanto que es accidente: el ser del accidente es estar en otro. Por otra, la razón propia de cada uno de estos géneros. Así, exceptuando la relación, encontramos que en los demás, como la cantidad y la cualidad, por ejemplo, la razón propia de cada uno se toma por comparación al sujeto, y así se llama cantidad a la medida de la sustancia y cualidad, a la disposición de la sustancia. Pero la razón propia de la relación no se toma de su comparación al sujeto en que está, sino por la comparación a algo externo a él»[206].

Lo que significa la relación divina es este segundo aspecto del accidente, que es el propio o específico de la relación: la respectividad o referencia a otro, el «ser a». En cambio:

«Los otros géneros, como la cantidad o la cualidad, según su razón propia significan algo inherente a otro. En cambio, las relaciones significan, según su razón, sólo la respectividad a otro»[207].

La relación en cuanto tal no incluye su «ser en», por el que se distingue de la sustancia y por el que se compone con ella. Lo propio de la relación y lo que la constituye como tal y no como accidente es el «ser a». No necesita, esencialmente, como los otros accidentes, la sustancia, el elemento común o genérico de todos los accidentes. La relación por no incluir en sí misma el «ser en», o la inherencia, el adherirse intrínsecamente a otro, en cuanto tal no es un accidente.

La relación predicamental, o la que se da en las criaturas, inhiere a la sustancia. Posee la inherencia, la propiedad común de todos los accidentes, por la que se pueden distinguir de la sustancia y por la que se componen con ella en un compuesto sustancial accidental. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en los restantes accidentes, la inherencia accidental no es un constitutivo esencial de la relación. De manera que:

«Si consideramos [...] las relaciones en cuanto relaciones, hallaremos que son concomitantes y no intrínsecamente inherentes, ya que significan una respectividad como tangencial a la cosa relativa, en cuanto desde ella tiende a otra»[208].

[205] *De pot.* q.9 a.5 ad 15.
[206] *STh.* q.28 a.2 in c.
[207] Ibíd., a.1 in c.
[208] Ibíd., a.2 in c.

Al atribuir la relación a las personas divinas, queda removida la inherencia. La relación que resulta de este despojamiento es real porque queda identificada con la misma esencia sustancial divina. No tiene sustancia, a la que afecta, sino que ella misma queda convertida en sustancia, en una relación subsistente.

«Todo lo que en las criaturas tiene ser accidental, trasladado a Dios tiene ser sustancial: nada pues está en Dios como accidente en el sujeto, sino que todo lo que está en Dios es su misma esencia»[209].

Todo en Dios, por tanto, es sustancial, la esencia y la relación. También, por ello, la relación queda identificada con el ser divino. Este ser sustancial es el que confiere realidad a la relación y la hace existir subsistentemente y no de modo inherente. La convierte en relación subsistente, en una relación sustancial. De ahí que diga santo Tomás que: «No se admiten en Dios más que dos predicamentos: el de la sustancia y el de la relación»[210].

También, en segundo lugar, es necesario, para la intelección de la respuesta a la objeción sobre la distinción real de las personas entre sí, advertir que la relación divina en cuanto tal no implica su sujeto, como en las relaciones de las criaturas, pero sí aquello a que se refiere, a su opuesto.

«Por lo que respecta a la relación que en las cosas creadas tiene ser accidental en el sujeto, la relación real en Dios tiene el ser de la esencia divina y es idéntico completamente a él. En cambio, tomada bajo la razón propia de relación no significa referencia alguna a la esencia, sino más bien a su opuesto. Es evidente que la relación que existe realmente en Dios es idéntica con su esencia y sólo difiere de ella según el concepto de nuestro entendimiento, en cuanto que en la relación se importa una referencia a su opuesto, que no importa el nombre de esencia»[211].

Las relaciones en Dios no tienen ser accidental, sino ser sustancial. Estas relaciones subsistentes y reales —por identificarse completamente con el ser divino— por ser formalmente relaciones tienen una respectividad a otro, son opuestas entre sí. Estas relaciones reales y opuestas son constitutivas de las tres personas divinas, y se distinguen realmente entre sí. Si cada persona divina se distingue de la otra con una distinción real, en cambio, no se distinguen realmente de la esencia o naturaleza divina. Como consecuencia, debe decirse que:

«En Dios no son realmente distintas la esencia y la persona, y, esto, no obstante, las personas se distinguen realmente entre sí. La persona [...] significa la relación en cuanto subsiste en la naturaleza divina. Pero la relación, comparada con la esencia, no se distingue de ella realmente, sino solo con distinción de razón, pero comparada con la relación opuesta, se distingue realmente de ella en virtud de la misma oposición»[212].

[209] Ibíd., a.2 in c.
[210] Ibíd., a.2 ad 1.
[211] Ibíd., a.2 in c.
[212] Ibíd., q.39 a.1 in c.

Las personas divinas son idénticas en todo, menos en la relación subsistente que las constituye como personas, y por la que se distinguen realmente entre sí. Con la esencia se pueden distinguir conceptualmente, o con distinción de razón, con fundamento imperfecto en la realidad, por la respectividad que tienen hacia otra, pero cuyo ser se lo da la misma esencia divina. En cambio:

«En las criaturas, la distinción de las personas no puede provenir de las relaciones, sino de sus principios esenciales, porque las relaciones en las criaturas no son subsistentes. Pero en Dios las relaciones son subsistentes, y, por consiguiente, en cuanto que se oponen unas a otras, pueden distinguir a las personas. Y, sin embargo, la esencia permanece indistinta, porque las relaciones no se distinguen unas de otras en cuanto son realmente una misma cosa con la esencia»[213].

En tercer lugar, es necesario, para comprender adecuadamente la respuesta del Aquinate a la objeción que parece surgir de sus tesis, tener en cuenta que toda la realidad de cada relación personal se encuentra en la esencia subsistente divina. Por ello, a la relación en cuanto tal no le pertenece perfección alguna.

«En nosotros las relaciones tienen ser dependiente porque es distinto del ser de la sustancia, por eso tienen un modo peculiar de ser según su propia naturaleza, como sucede con los demás accidentes. Como todos los accidentes son ciertas formas añadidas a la sustancia y causadas por los principios de la misma, es preciso que su ser esté sobreañadido al de la sustancia y dependa de él».

Puede decirse que el ser accidental, o el ser propio del compuesto sustancial-accidental, en cuanto poseído y limitado por la esencia accidental, se añade al ser sustancial, al ser en cuanto recibido por la sustancia, sujeto de los accidentes. Por este motivo:

«La relación que le sobreviene realmente a la sustancia tiene un ser último e imperfectísimo; último, porque no sólo requiere el ser de la sustancia, sino también el de los demás accidentes que son causa de la realidad [...] e imperfectísimo, porque el ser específico de la relación consiste todo él en el orden a otro; por eso, su propio ser, sobreañadido a la sustancia, no sólo depende del ser de ésta, sino también del ser de algo extrínseco a la misma».

El ser de la relación de las criaturas no sólo es último o posterior al de la sustancia, como los otros accidentes, sino también con respecto a éstos imperfectísimo, porque no sólo depende del ser de la sustancia, en la que inhiere sino también del otro ser de la realidad a la que está dirigido. La relación divina, por no ser inherente a la sustancia divina, incluso tiene que carecer de este ser imperfectísimo y último de la relación predicamental porque:

«En Dios no hay más ser que el sustancial, puesto que todo lo que hay en Dios es sustancia. Luego, así como el ser de la sabiduría no es en Dios un

[213] Ibíd., a.1 ad 1.

ser dependiente de la sustancia, porque se identifica con el ser de la misma, así también el ser de la relación ni depende de la sustancia ni tampoco de algo extrínseco, porque se identifica con el ser de ella. En conclusión, por el hecho de poner la relación en Dios no se supone que haya en él algún ser dependiente, sino sólo que hay cierto orden, que es lo esencial de la relación; así como por el hecho de poner en Dios la sabiduría no se sigue que haya en Él algo accidental, sino sólo cierta perfección, en la cual consiste la esencia de la sabiduría»[214].

Al nombrar la relación personal divina se expresa un orden o una respectividad, que, aunque sea real por identificarse con la esencia y el ser divinos, no añade realidad alguna a la esencia. Sin embargo, entre sí las personas se distinguen realmente porque poseen la realidad y la perfección que les comunica la esencia con la que se identifican. Por el contrario, cada persona se diferencia de la esencia mediante una distinción de razón con fundamento imperfecto en la realidad, que es esta misma oposición que tienen entre sí.

El orden o respectividad de cada relación personal es subsistente porque tiene como propio el ser de Dios. El ser divino único, por tanto, queda identificado con las tres relaciones y, en este sentido, es relativamente triple. No es multiplicado triplemente, sino que siendo uno e inmultiplicable es relativamente tres porque es poseído por tres relaciones distintas, de tres maneras distintas. Cada relación lo posee de un modo propio, y así el mismo ser subsistente es afectado por diferentes relaciones. Cada persona es el ser relativo, el ser subsistente cualificado y diversificado por una relación. En este sentido cada relación tiene un ser propio.

La relación en cuanto tal, en su línea de respectividad, no significa perfección, ni añade tampoco perfección a su sujeto, únicamente la oposición y la consiguiente distinción relativa. Tampoco la relación en cuanto tal significa subsistencia o ser, pero las relaciones que constituyen a las personas divinas son subsistentes, y estas últimas son las significadas por cada nombre de las personas divinas.

La relación que constituye a una persona no está en la otra, pero no se sigue de ello que una tenga algo más que la otra, ya que:

«La relación en cuanto es relación, según la noción de su género, no tiene el ser algo, sino sólo el ser hacia algo. Que sea algo según la realidad, lo tiene por la parte en que está o es idéntica según la realidad, como en lo divino, o teniendo causa en el sujeto, como en las criaturas»[215].

Las relaciones en cuanto tales no añaden nada a la esencia, ni tampoco le quitan, sólo la oponen y distinguen relativamente. La relación no es constitutiva de la perfección del sujeto que relaciona. Por ello, afirma el Aquinate: «Ni el conjunto de todas las relaciones son cosa mayor que una, ni todas las personas son más que una sola, porque en cada una

[214] *Cont. gentes,* IV 14, en SCG II 712-713.
[215] *STh.* I q.42 a.1 in c.

de ellas está toda la perfección de la naturaleza divina»[216]. Aunque la relación formalmente no implique perfección ni proporcione perfección a su sujeto, sin embargo, es un efecto de la perfección del mismo. Puede decirse que es una consecuencia de la perfección del ser.

Las tres personas divinas son idénticas en todo, excepto en la relación subsistente que las constituye como tales y por las que se oponen. Cada relación, en cuanto referencia a otro, en cuanto a su oposición, es distinta de las otras. Además, como son subsistentes, son reales, y, por consiguiente, su distinción entre sí será real. Lo que permite que se pueda dar también una distinción de razón con fundamento imperfecto en la realidad, entre las tres relaciones o personas divinas con la esencia o naturaleza común.

El tener en cuenta estas distinciones —la distinción de razón con fundamento imperfecto en la realidad entre la esencia divina y las tres relaciones divinas, y el que entre ellas se distingan realmente, por ser relaciones subsistentes— es lo que permite resolver la objeción de que hay contradicción en que las personas divinas sean idénticas con la esencia divina sin ser idénticas entre sí. Las relaciones divinas en cuanto tales se distinguen entre sí realmente por su ser hacia algo. Sin embargo, sin su identificación con la esencia absoluta divina, no sólo no podrían distinguirse realmente, sino tampoco ser el constitutivo personal. La relación en cuanto tal permite la distinción y en cuanto subsistente, el que ésta sea real y también el ser persona.

4. Las obras de madurez

En estos tres años y medio que estuvo santo Tomás enseñando en París —en los cursos académicos 1268-1269, 1269-1270, 1270-1371, y 1271-72, aunque el primero y el último incompletos—, no sólo luchó activamente en estos tres frentes, antimendicante, averroísta y agustiniano, sino que escribió muchísimo. Fue el período más productivo de su vida. Por un lado, continuó trabajando en su *Suma teológica,* antes de 1270 terminó la primera sección de la segunda parte.

Mientras estaba ocupado en la redacción de la *Suma,* en la temática de los vicios y pecados, o del mal en general —y al mismo tiempo estaba, según algunos historiadores, disputando el contenido de las *Cuestiones disputadas sobre el mal,* de temática paralela—, fue invitado a comer por Luis IX de Francia, que poco después partiría para la última cruzada, de donde ya no regresaría. Por su magisterio oral y escrito, santo Tomás gozaba de un enorme prestigio. No es extraño que el rey le tomara como consejero. En esta ocasión probablemente no le pediría su parecer sobre asuntos de gobierno, sino sobre la preparación de una octava cruzada.

[216] Ibíd., a.4 ad 3.

Según cuenta Tocco, santo Tomás, que se excusaba siempre humildemente a este tipo de invitaciones, por el trabajo que estaba realizando en la redacción de la *Suma teológica,* no pudo eludir este compromiso, que además se lo mandaba el prior del convento. Ya en la mesa del rey, que lo había sentado a su lado, el maestro Tomás de repente golpeó fuertemente la mesa y gritó. «Y esto acaba con el error de los maniqueos». El prior le agarró con fuerza de la capa y le dijo: «Maestro, advertid que ahora estáis en la mesa del rey de Francia». Inmediatamente pidió disculpas por la incorrección. El rey católico le contestó que, como luchador con la espada contra los enemigos de la cristiandad, sabía que muchas veces no se podía demorar este cometido y que tenía que ocurrir lo mismo cuando se emplean las armas de la inteligencia. Llamó, a continuación, a su secretario para que tomara nota del argumento que acababa de descubrir[217].

a) *Los dos grandes proyectos*

Santo Tomás también comenzó y terminó la segunda sección de la segunda parte *(Secunda secundae,* II-II). Está dedicada a cada una de las virtudes y a los correspondientes vicios que se les oponen. Primero examina las virtudes, con sus vicios, que se pueden dar en todos los hombres en general y, seguidamente, las que son propias a los estados generales de vida. Si en la sección anterior se habían examinado los medios para alcanzar el último fin, ahora: «El teólogo debe ir notando los escollos y tropiezos que pueden desviar al hombre de la ruta que conduce a Dios»[218].

Es la parte más extensa. Consta de ciento ochenta y nueve cuestiones, agrupadas en los ocho siguientes tratados: La fe, la esperanza y la caridad; La prudencia; La justicia; La religión; Las virtudes sociales y la fortaleza; La templanza; La profecía; y Los distintos géneros de vida y estados de perfección.

El estudio de toda la compleja arquitectónica de las numerosas virtudes y vicios opuestos manifiesta no sólo la madurez, que había alcanzado su autor, sino también un profundo conocimiento del hombre concreto y de su psicología. Es sorprendente la enorme cantidad de aspectos y detalles de la condición humana que descubre el Aquinate, y que son de gran utilidad para el conocimiento propio y de los demás.

La terminó en la primavera de 1272, el último año que estuvo en París. Se cree que empezó, antes de partir de la ciudad, en el verano de aquel mismo año, la tercera parte de la *Suma.* No obstante, únicamente pudo escribir las primeras cuestiones dedicadas a la Encarnación.

Además de continuar en la realización del proyecto de la *Suma,* por otro lado, santo Tomás se propuso la tarea de comentar toda la obra de Aristóteles. En su lucha en los tres frentes, advirtió la necesidad que

[217] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c., 88-89.
[218] S. RAMÍREZ, «Introducción general», a.c., 209.

tenían los estudiantes de conocer a Aristóteles sin deformaciones. Desde joven sabía, tal como había escrito, citando a Aristóteles, en *Sobre el ente y la esencia,* que: «un pequeño error al principio es al final grande»[219].

Estas palabras, con las que se inicia el opúsculo, y que pueden considerarse como las primeras que escribió santo Tomás, se debían precisamente al mismo Aristóteles. Pertenecen al capítulo quinto del libro primero del tratado cosmológico de *Sobre el cielo y el mundo,* en donde Aristóteles dice: «Porque una ligera desviación de la verdad muchas veces se hace mucho mayor [...] por lo cual lo que al principio es pequeño se hace mucho más grande al final»[220]. Lo que confirma que el Aquinate conocía muy bien la obra aristotélica desde su juventud.

Para evitar las graves consecuencias que se derivarían de un mal conocimiento de Aristóteles para los jóvenes estudiantes de filosofía y futuros teólogos, santo Tomás se propuso comentar todos los libros de Aristóteles. Veía este magno proyecto como paralelo y complementario al de la *Suma teológica.* Al igual que ésta no pudo terminarla, tampoco lo hizo con todo el corpus aristotélico. Sin embargo, realizó el proyecto en gran parte e increíblemente en estos pocos años de su segunda regencia de la cátedra de París.

Los comentarios, los llamados entonces exposiciones o «sententiae», los dictó o escribió teniendo siempre presentes las interpretaciones de Averroes para discutirlas y enmendarlas cuando fuera necesario. Los que publicó, y que se vendieron durante muchos años en la librería de París, fueron doce libros. Los de lógica eran los dos siguientes: *Exposición a los libros sobre la interpretación* —de santo Tomás es hasta la lección 2 del libro II, el resto fue completado por Tomás de Vío, el cardenal Cayetano—, tuvo gran éxito y parece ser que todavía se podían adquirir copias entrado el siglo XIV; y *Exposición a los libros de los Segundos analíticos,* comentario a la obra de Aristóteles sobre la metodología científica que el Aquinate asumió plenamente desde el principio de su producción escrita *(In libros expositio*; *In libros posteriorum analyticorum expositio).*

De las obras sobre cuestiones físicas publicó cuatro: *Exposición a los ocho libros de la física (In octo libros physicorum expositio);* en cuya redacción utilizó la nueva traducción de Guillermo Moerbeke y tuvo en cuenta los comentarios de Averroes. *Exposición a los libros sobre el cielo y el mundo (In libros de caelo et mundo expositio),* que no está completa, —de santo Tomás es hasta la lección 8 del libro III, el libro II y el resto del III es un complemento de Pedro de Auvergne († 1304), realizado por encargo de los dominicos después de la muerte del santo—. *Exposición a los cuatro libros de la meteorología (In quatuor libros meteorologicorum expositio),* que, al igual que la anterior, la empezó en París y la continuó en Nápoles, aunque tampoco pudo terminarla. La dejó en la lección 10 del libro II —el resto del libro II y todo el III fue preparado por Pedro

[219] *De ente et ess.* proem., en *Opúsculos* I 41.
[220] ARISTÓTELES, *De caelo et mundo,* I 5.

de Auvergne; el libro IV es probablemente del dominico Juan de París (h. 1260-1306)—. *Exposición a los libros sobre la generación y la corrupción (In libros de generatione et corruptione expositio),* que también se había empezado en París, continuado en Nápoles e inconcluso. Santo Tomás escribió hasta lección 17 del libro I, todo lo demás es del dominico inglés Tomás de Sutton († 1315).

Otros tres libros son obras de física dedicadas a la vida. El comentario a *Sobre el alma,* de Aristóteles, parece que lo comenzó en Italia, en Viterbo. En realidad pueden considerarse dos obras: *Lectura al libro I sobre el alma,* que es una reportación de fray Reginaldo, pero no se sabe en qué lugar ni cuándo santo Tomás impartió las clases correspondientes para que pudieran tomarse estos apuntes; y *Exposición a los libros II y III sobre el alma (In tres libros de anima, lectura et expositio),* que parece haber sido escrito en París. También son de esta época —siguiendo la versión greco-latina de Guillermo de Moerbeke—: *Exposición a los libros sobre el sentido y los sentidos (In libros de sensu et sensato expositio)* y *Exposición a los libros sobre la memoria y la reminiscencia (In libros de memoria et reminiscencia expositio).*

El más importante de los comentarios es su *Exposición a los doce libros de la metafísica.* Hay que notar que ya inicia la obra con esta significativa afirmación: «Todas las ciencias y las artes se ordenan a una sola cosa, a la perfección del hombre, que es su felicidad»[221].

A la persona, al hombre individual —al ser humano, en su concreción y singularidad, tal como significa el término persona—, se orientan todas las ciencias, tanto las teóricas como las prácticas. La metafísica, la más abstracta y profunda de las ciencias teóricas. También está al servicio de la persona humana, a procurar su plenitud de bien, su felicidad.

Todas las criaturas del mundo no personales —seres inertes, vegetales y animales— están al servicio del hombre individual e íntegramente considerado, de la persona, por su rango metafísico superior. También lo está lo realizado por el mismo hombre. La prioridad absoluta de la persona se da no sólo en el orden natural, sino también en el cultural o humano. No hay nada, en este mundo, que sea un absoluto, todo está siempre referido a la felicidad de las personas, el único absoluto en el orden creado.

La tesis de la primacía de la persona en todo orden humano o natural, justificada por la máxima participación directa en el ser y en los trascendentales, se puede relacionar con otra de santo Tomás, que se encuentra en la respuesta a la siguiente afirmación de una objeción:

> «Lo que es propio de los mejores, es más digno de lo que es común a todos; como el razonar, que es propio del hombre, es más digno que el sentir, que es común a todos los animales»[222].

[221] *In Metaph.,* proem.
[222] *STh.* I-II q.111 a.5 ob 3.

Parece evidente que siempre las cosas más perfectas son escasas. En la escala de los entes, de lo menos valioso y digno de estimación hay siempre más cantidad. Hay más entes inertes que entes con vida vegetativa, a pesar de que son superiores a los primeros, y así en todos los grados de la escala. Si se aplica esta regla a la afirmación de la supremacía de la persona, se sigue una dificultad. La persona, por ser común a todos los hombres, no puede ser lo más digno que éstos son.

Este grave inconveniente de que en la escala de los entes la cantidad y perfección se presentan en relación inversa lo resuelve santo Tomás indicando que la mayor perfección no la revela la menor cantidad, sino el ser fin de otros, sean abundantes o escasos.

> «La comparación entre lo más común y lo menos común [...] no es válida, porque no siempre se cumple que lo menos común es lo más perfecto. No es la escasez o la menor cantidad lo que revela una mayor perfección sobre lo abundante, sino el ser fin respecto a unos medios»[223].

Si todas las cosas, naturales, artificiales y culturales, están ordenadas al servicio de las personas humanas, como se afirma en el *Comentario a la Metafísica de Aristóteles,* es porque son menos perfectas que ellas. Todo es un medio para que cada persona consiga la felicidad. Aunque la persona sea como el común denominador de todos los hombres, que difieren en salud, biológica o psíquica, en riquezas, materiales o espirituales, poder, cultura y en todas las determinaciones esenciales, en ella está la mayor dignidad del hombre. Lo más común, lo más ordinario, el ser persona, es precisamente lo más noble, lo más perfecto y supremo.

La tesis nuclear del personalismo tomista, la afirmación de la primacía absoluta de la persona humana en las realidades creadas, se desarrolla en su *Exposición a los diez libros de la Ética a Nicómaco (In decem libros Ethicorum ad Nicomachum expositio).* Se ha probado que el comentario fue escrito al mismo tiempo que la segunda sección de la segunda parte de la *Suma,* cuya temática es paralela.

En la obra, santo Tomás explica los cuatro componentes aristotélicos esenciales que incorpora en su sistemática de la ética cristiana: la concepción de la virtud como justo medio; la función primordial de la virtud de la prudencia; la recta razón como regla de la moralidad; y el destacado papel de las pasiones. Lo genuinamente humano, en sus dimensiones intelectuales y afectivas, es valorado por el Aquinate para que, con la perfección de lo sobrenatural, pueda desarrollar mejor y más ampliamente su naturaleza.

Por último, en la *Exposición a los libros de la política (In libros politicorum expositio)* —que escribió hasta la lección 6 del libro III, y el resto lo preparó Pedro de Auvergne—, sigue la versión de Moerbeke. De Aristóteles asume la idea de justicia legal que, junto con el concepto de orden agustiniano, es el eje de la filosofía política tomista.

[223] Ibíd., a.5 ad 3.

Otro de los comentarios filosóficos de santo Tomás es el dedicado a *Sobre las causas (In librum de causis expositio).* Un extracto o resumen, muchas veces literal, traducido en el siglo XII en Toledo, de un tratado de teología *(Elevatio theologica)* del neoplatónico Proclo (410-a. 485), que se atribuía a Aristóteles. Santo Tomás, al comentarlo, fue el primero en advertir su contenido y procedencia.

También durante estos pocos años, que ocupó por segunda vez la cátedra de extranjeros, santo Tomás sostuvo disputas *quodlibetales.* Disputas académicas que, a diferencia de las que se celebran cada quince días, durante el curso, tenían lugar durante las vacaciones de Navidad y Semana Santa. Como su nombre indica, no versaban sobre un tema determinado anteriormente, sino sobre uno cualquiera y propuesto también por cualquiera. La Universidad de París publicó una primera colección con once *quodlibetos.* A principios del siglo XIV, se descubrió otro *quolibeto* y se añadió como el doce *(Quaestiones duodecim quodlibetales),* aunque parece ser que es sólo una reportación de la preparación de uno de ellos.

Todos estos *quodlibetos* tienen un especial valor por los siguientes aspectos:

> «Ante todo está la espontaneidad. Si bien la elaboración del pensamiento es más ligera que en los tratados, esto mismo da la oportunidad de contactar con lo más inmediatamente suscitado en cada autor por los diversos temas. Es una interesante fuente de documentación, aun cuando su redacción —por cuidada que esté— adolezca de cierta precipitación comprensible [...] Es muy notable su viveza. Raramente los *quodlibetos* se refieren a cuestiones estrictamente especulativas [...] Proporcionan, pues, el mejor material para construir la historia del pensamiento filosófico y teológico ambientales [...] Se ha de destacar también lo comprometedor de las disputas de *quodlibet.* En ellas se retrataba de cuerpo entero el Maestro, porque era imposible sustraerse a la implicación personal. En efecto, no podía por menos de aparecer y manifestarse el hombre y no sólo la idea [...] Obviamente, no se podía escamotear a la percepción de los estudiantes el talante de cada profesor, y tampoco se oculta al lector actual. Respecto del Maestro, su cercanía, familiaridad y acogida o, por el contrario, la circunspección, solemnidad y prosopopeya, también pueden percibirse con facilidad»[224].

En esta segunda regencia de la cátedra de París, santo Tomás vivió cuatro pascuas de Resurrección, desde la de 1269 hasta la de 1272, y tres Navidades, las de 1269, 1270 y 1271, porque dejó París antes del verano de 1272. A estas siete festividades corresponden los *quodlibetos* del I al VI y el XII. Los otros, del VII al XI, pertenecerían a la primera regencia, de abril de 1256 a junio de 1259, que implican tres Navidades y tres pascuas, porque ocupó la cátedra desde abril de 1256 hasta junio de 1259. Son únicamente cinco porque falta el de pascua de 1257.

Al igual que en su primera regencia de la cátedra y en el Estudio Provincial de santa Sabina de Roma, santo Tomás, en esta segunda estancia en París, tuvo que mantener durante los cursos académicos las

[224] A. Escallada Tijero, op, «Introducción a la "Cuestión sobre el ingreso de niños en la vida religiosa y sobre la ordenación de los conceptos a los preceptos"», a.c., 810.

habituales disputas. La primera fue la *Cuestión disputada sobre el Alma (De Anima),* que tuvo lugar casi inmediatamente después de su llegada. Las siguientes estuvieron dedicadas a las virtudes, temática paralela a varias cuestiones de la segunda sección de la segunda parte de la *Suma.* Son las cinco siguientes: *Cuestión disputada sobre las virtudes en general (De virtutibus in común); Cuestión disputada sobre la caridad (De caritate); Cuestión disputada sobre las virtudes Cardinales (De virtutibus cardinalibus); Cuestión disputada sobre la esperanza (De spe);* y *Cuestión disputada sobre la corrección fraterna (De correctione fraterna).*

b) *El ser de Cristo*

Santo Tomás también redactó la *Cuestión disputada sobre la unión del Verbo Encarnado (Quaestiones disputatate. De unione Verbi incarnati)* mientras estaba escribiendo las primeras cuestiones de la tercera parte de la *Suma,* dedicadas a la unión hipostática de la naturaleza humana de Cristo con la persona del Verbo. En cinco breves artículos, se resume toda su doctrina sobre el misterio de la fe de la unión hipostática o en la persona divina de que en Cristo hay dos naturalezas, una humana y otra divina, concurrentes en una sola persona, que es la divina, y que suple infinitamente en perfección a la persona humana.

La obra ofrece una aparente disonancia con la *Suma* porque, sorprendentemente, parece que se sostenga que en Cristo hay duplicidad de ser. El motivo sería por tener una naturaleza humana y otra divina, tal, como se dice en el artículo titulado «¿Hay en Cristo un solo ser?», en la primera objeción: «En Cristo hay ser divino y ser humano, que no pueden ser uno, pues el ser no se dice unívocamente de Dios y de las criaturas. Luego en Cristo no hay un solo ser, sino dos»[225]. Sin embargo, ello implicaría que en Cristo habría una duplicidad de personas, ya que para santo Tomás el ser es el constitutivo formal de la persona.

En el cuerpo del artículo, santo Tomás parece conceder la existencia de una duplicidad de ser en Cristo. Por una parte, porque comienza recordando que, según su doctrina del ser, sólo el supuesto —la sustancia completa individual y subsistente, o que existe en sí y por sí—, tiene un ser propio, que es el que le confiere este modo de existir.

> «El ser propia y verdaderamente se dice del supuesto subsistente; los accidentes y las formas no subsistentes tienen ser en cuanto se apoyan en algo subsistente, así, la blancura se dice ser en cuanto está en algo blanco. Debe tenerse en cuenta que hay formas que poseen el ser no sin más o absolutamente sino solo relativamente, como es el caso de las formas accidentales. Pero hay otras formas por las cuales la realidad subsistente tiene el ser absolutamente, porque es el ser sustancial de esa realidad subsistente».

Hay, por tanto, un ser sustancial o absoluto y un ser accidental o relativo, que es un ser sujeto y dependiente porque que se da y se fun-

[225] *De un. Verbi,* q.un a.4 ob 1, en *Opúsculos* III 914.

damenta siempre en el primero, autónomo e independiente. Por otra parte, también puede hablarse de un doble ser.

> «En Cristo, el supuesto subsistente es la persona del Hijo de Dios, que es substantificado *[substantificatur]* absolutamente por la naturaleza divina, no por la naturaleza humana. Porque la persona del Hijo de Dios existió antes de la humanidad asumida, y no aumentó en nada o se perfeccionó por esa naturaleza asumida, se puede decir que el supuesto eterno es substantificado por la naturaleza humana, en cuanto gracias a la misma es este hombre. Por tanto, como Cristo es uno sin más o absolutamente por la unidad de supuesto, y dos relativamente por la dualidad de naturalezas, así tiene un ser sin más o absolutamente por el único ser eterno del supuesto eterno. Pero hay también otro ser de este supuesto, no en cuanto es eterno, sino en cuanto se hizo hombre en el tiempo».

Según esta argumentación, en Cristo hay un ser sin más o absolutamente por su naturaleza divina, que se identifica con el ser divino. Sin embargo, puede decirse también que en Cristo hay un ser relativo, que no es eterno sino temporal en cuanto su ser está unido a una naturaleza humana. Esta última, por su unión a la persona divina, queda «sustantificada», aunque no por un ser propio, sino por el del Verbo, de un modo parecido al ser accidental, que no es propio, sino de la sustancia.

Sin embargo, de este «ser» temporal u humano de Cristo, aunque sea relativo como el del accidente, no puede decirse que sea «accidental». El ser humano de Cristo no es un accidente porque, como concluye santo Tomás:

> «Este ser, aunque no accidental —pues hombre no se predica accidentalmente del Hijo de Dios— sin embargo, no es ser principal de su supuesto, sino secundario. Si en Cristo hubiera dos supuestos, entonces cada uno tendría su propio ser principal. Y entonces en Cristo habría un doble ser absoluto»[226].

El único ser que constituye a la persona es el ser absoluto o principal, no el relativo o secundario. La respuesta a la objeción es, por consiguiente, que, según esta distinción, en Cristo: absolutamente, el ser es único; relativamente, dos.

> «El ser de la naturaleza humana no es el ser de la naturaleza divina. Pero no se puede decir que Cristo sea dos en el ser sin más o absolutamente, porque el supuesto eterno no se relaciona igualmente con ambas naturalezas»[227].

En esta cuestión disputada, santo Tomás afirma que en Cristo hay un doble ser, uno primario y otro secundario, por la duplicidad de sus naturalezas. En cambio, en la cuestión 17 de la tercera parte de la *Suma* defiende lógicamente la unicidad del ser en Cristo. Concluye en el artículo segundo de esta cuestión con la afirmación de que Jesucristo es uno absolutamente. Su argumentación es la siguiente:

[226] Ibíd., q.un a.4 in c, en ibíd., 915.
[227] Ibíd., q.un a.4 ad, en ibíd., 916.

> «Dado que la naturaleza humana de Cristo está unida al Hijo de Dios hipostática o personalmente y no accidentalmente, síguese que por razón de la naturaleza humana no le adviene al Hijo de Dios un nuevo ser personal, sino sólo una nueva relación de su ser personal y preexistente a la naturaleza humana»[228].

La diferencia entre los dos textos es muy notable. Incluso, en el mismo artículo de la *Suma,* presenta esta tesis de la cuestión disputada como una objeción. Escribe:

> «En la Trinidad, aunque son tres personas, hay un solo ser, a causa de la unidad de naturaleza. Pero en Cristo hay dos naturalezas, aunque una sola persona. Luego, en Cristo no hay solo un ser, sino dos»[229].

La correspondiente respuesta del Aquinate es muy breve, pero iluminadora. Resuelve la objeción acudiendo a la aplicación de la doctrina del ser al misterio de la santísima Trinidad, en el que, precisamente, quiere apoyarse la objeción. Al mismo tiempo confirma su doctrina del constitutivo metafísico de la persona.

> «La persona divina se identifica con su naturaleza, y, por tanto, en las personas divinas, no es distinto el ser de la persona de la naturaleza. De ahí que las tres personas posean el mismo y único ser. Habría un triple ser, si en ellas el ser de la persona se distinguiese de la naturaleza»[230].

El ser de Dios es único no por tener una sola naturaleza, sino por identificarse cada persona con la naturaleza divina única y común. De manera que, sin esta identificación real, cada persona divina tendría su propio ser distinto de los demás. Por consiguiente, el que Cristo tenga dos naturalezas no implica que su ser sea doble, tal como se dice en la objeción. Tiene un único ser porque es una única persona, la divina.

La clara exposición de este artículo de la *Suma* ayuda a comprender la aparente oposición que se da entre las dos obras en cuanto a la unidad y duplicidad del ser de Cristo. Para resolverla, algunos han llegado a negar que la cuestión disputada sea una reportación exacta. Otros, lo que es mucho más difícil de mantener, a poner en duda la doctrina del ser como constitutivo formal de la persona. Sin embargo, el artículo de la *Suma* no sólo no da una doctrina distinta a la de la cuestión disputada, sino que incluso proporciona una explicación, que ayuda a comprenderla mejor, y, además, aparta todas las posibles dudas sobre la autenticidad de los textos y de la doctrina de la constitución formal de la persona por el ser propio.

Por la «relación» que aparece en el «ser personal» del Verbo al asumir una naturaleza humana, en cuanto que este único ser divino debe comunicar la actualidad y existencia a esta naturaleza individual, puede hablarse de un ser secundario en Cristo. Este ser «humano» de Cristo

[228] *STh.* III q.17 a.2 in c.
[229] Ibíd., a.2 ob 3.
[230] Ibíd., a.2 ad 3.

es el mismo que el ser divino del Verbo, pero en cuanto sujeto de esta nueva relación. En cuanto afectado por ella, el ser divino fundamenta o constituye el contenido de la naturaleza humana de Cristo, la hace actual y le da, además, existencia, funciones que realiza siempre el único ser de toda sustancia. Ocurre algo parecido en el ejemplo que pone, en este lugar, santo Tomás:

> «El tener una cabeza, el ser corpóreo, el ser animado, todo ello pertenece a la única persona de Sócrates, y no constituye en él más que un solo ser, aun en el caso de que, una vez constituida la persona de Sócrates, le fueran procurados a este los pies o las manos o bien los ojos, como sería en el caso de un ciego de nacimiento, no adquiriría por ello Sócrates un nuevo ser, sino sólo una cierta relación a estos diferentes miembros; en efecto, en adelante se diría ser no sólo en cuanto a los elementos que ya poseía, sino también en cuanto a lo que hubiera adquirido de nuevo»[231].

Podría hablarse del ser de los pies, el ser de las manos o el ser de los ojos, al igual que se dice el ser de los accidentes, cuando en realidad se trata siempre del mismo ser sustancial, en cuanto que es determinado en el sentido de menos limitado o rebajado por las nuevas esencias. De manera semejante puede decirse ser humano del ser divino de Cristo, pero con una importante diferencia que se deriva de que el ser de Cristo es el divino y, por tanto, acto puro, no participado ni limitado nunca. La nueva relación con la naturaleza humana de Cristo no le inmuta. Es una relación que sólo afecta a esta naturaleza humana. Sólo en ella la relación es real, en el ser del Verbo es sólo de razón, con fundamento en esta relación.

c) *La justificación y las buenas obras*

Todavía, aunque parezca increíble, tuvo tiempo santo Tomás para dictar o revisar las reportaciones de sus comentarios bíblicos. En la primera estancia en París había comentado el evangelio de san Mateo, ahora lo hizo con el de san Juan, probablemente durante el año académico 1270-1271. Sobre este curso se posee la *Exposición al Evangelio de san Juan* que llega hasta el capítulo 5, escrita o dictada por el mismo santo Tomás; y la *Lectura al Evangelio de san Juan,* una reportación de fray Reginaldo, que va desde el capítulo 6 hasta el final, el 21, pero revisada y corregida por el autor *(In Evangelium Iohannes expositio et lectura).* Esta revisión de la obra, que la convierte en una especie de dictado del Aquinate, se debe a su amigo y alumno Adenulfo de Anagni († 1289) —que fue después maestro en la Facultad de Artes y en la Facultad de Teología, canónigo y capellán de dos papas— y que pagó a copistas profesionales para tener una buena copia.

Esta «lectura» es considerada como la exégesis más profunda de todos sus comentarios bíblicos. Además de un alto nivel teológico, que

[231] Ibíd., a.2 in c.

revela la madurez que había alcanzado el Aquinate, tiene una dimensión mística de gran belleza poética. El comentario al sermón de la última cena contiene una teología de la caridad que parece muy difícil de superar. Se ha dicho que nadie puede considerarse discípulo auténtico de santo Tomás si no conoce este comentario[232].

También santo Tomás comentó las catorce cartas de san Pablo, siguiendo la Vulgata *(Carta a los Romanos; Primera Carta a los Corintios; Segunda Carta a los Corintios; Carta a los Gálatas; Carta a los Efesios; Carta a los Filipenses; Carta a los Colosenses, Primera Carta a los Tesalonicenses, Segunda Carta a los Tesalonicenses, Primera Carta a Timoteo; Segunda Carta a Timoteo; Carta a Tito; Carta a Filemón; y Carta a los Hebreos).* Como buen teólogo tenía un especial interés por san Pablo. Explica Tocco que santo Tomás:

> «Escribió sobre todas las epístolas de san Pablo que, a excepción de los Evangelios, estimaba más que todos los otros escritos y cuando se ocupaba en París de su exposición, se dice que tuvo una visión del apóstol»[233].

También el dominico Bernardo Guidonis, procurador general de la Orden en Aviñón, en su biografía del Aquinate, explica este suceso milagroso como una iluminación:

> «Cuando estaba en París, escribiendo sobre las epístolas de san Pablo, se encontró con un pasaje oscuro, despidió a sus secretarios y rezó con devoción y lágrimas, y obtuvo que le fuera accesible con claridad lo que antes era oscuro»[234].

En estos años en París, santo Tomás impartió clases sobre la *Carta a los Romanos* y escribió la *Exposición a la Epístola de san Pablo a los Romanos,* aunque algunos piensan que comenzó a redactarla después, a partir de 1272, cuando ya estaba otra vez en Nápoles. También preparó la *Exposición y lectura a la Epístola primera de san Pablo a los Corintios.* Hasta el capítulo 10, es la exposición de santo Tomas, y el resto es una reportación de fray Reginaldo.

Son también reportaciones de fray Reginaldo, pero tomadas durante el decenio que había pasado en Italia —en los años de Nápoles, Orvieto y hasta el primer año en Roma—, los restantes comentarios de las epístolas: *Lectura a la Epístola segunda de san Pablo a los Corintios; Lectura a la Epístola de san Pablo a los Gálatas; Lectura a la Epístola de san Pablo a los Efesios; Lectura a la Epístola de san Pablo a los Filipenses; Lectura a la Epístola de san Pablo a los Colosenses; Lectura a la Epístola primera de san Pablo a los Tesalonicenses; Lectura a la Epístola segunda de san Pablo a los Tesalonicenses; Lectura a la Epístola primera de san Pablo a Timoteo; Lectura a la Epístola segunda de san Pablo a Timoteo;*

[232] Cf. J. A. Weisheipl, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina* (Eunsa, Pamplona 1994) 287; y J.-P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Eunsa, Pamplona 2002) 218.

[233] Guillermo de Tocco, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c., 56.

[234] Bernardo Guidonis, *Vita S. Thomae Aquinatis,* en D. Prümmer, OP (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Notis historicis et criticis illustrati* (E. Privat, Tolosa 1911-1924) 148-149.

Lectura a la Epístola de san Pablo a Tito; Lectura a la Epístola de san Pablo a Filemón; y Lectura a la Epístola de san Pablo a los Hebreos[235].

Es muy razonable pensar que santo Tomás comentase todo el corpus paulino en Italia. Fray Reginaldo debió de transcribir todas las clases sobre las epístolas por completo. Después, en París, debió de comenzar otra vez a realizar una segunda lectura, que ya continuó en Nápoles porque tuvo que trasladarse nuevamente a Italia. En esta segunda ocasión ya no la pudo terminar por dejar totalmente la impartición de las clases. Llegó sólo hasta el capítulo 10 de la *Primera Epístola a los Corintios,* la segunda epístola de san Pablo, según el orden de la Vulgata. No se publicó, por consiguiente, como una nueva obra sobre las epístolas de san Pablo.

Al publicarse la segunda edición de los comentarios paulinos, antes de la canonización del Aquinate, se debió de sustituir la parte de la primera versión que había sido comentada de nuevo. Se reemplazó, por tanto, la primera versión del comentario a la *Carta a los Romanos* por la segunda. También se tenía que hacer con el de la *Primera Carta a los Corintios,* que llegaba hasta el final del capítulo 10.

Sin embargo, con este cambio, no sólo se perdieron los textos de la primera versión sustituidos —la *Lectura a la Carta de san Pablo a los Romanos* y los diez primeros capítulos de la *Lectura a la Carta primera de san Pablo a los Corintios,* reportaciones, como el resto de los comentarios, de fray Reginaldo de Piperno—, que se desecharon, sino también la parte final del nuevo comentario de la exposición del mismo santo Tomás en Nápoles[236]. De manera que la segunda versión del comentario a la *Primera Carta a los Corintios* se quedó en el versículo 9 del capítulo 7. Después del versículo 10 de este capítulo 7 hasta el 33, del 10, con el que se termina —y que era lo que se había perdido de lo redactado por el Aquinate—, se incluyó el texto correspondiente del dominico Pedro de Tarantasia (1224-1276), catedrático amigo de santo Tomás y que fue elegido papa —Inocencio V (21-1-1276 - 22-6-1276)— poco antes de la muerte del santo. Con estas dos sustituciones de la primera versión, ha quedado la que ha llegado hasta nuestros días.

Confirma la existencia de esta doble serie de comentarios de santo Tomás el hecho de que entre las dos hay una notable diferencia de perspectiva y profundización. Puede hacerse esta comparación porque, aunque no es posible cotejar las dos interpretaciones del Aquinate del mismo pasaje porque se ha perdido la primera versión, puede hacerse

[235] *In epistolam S. Pauli ad Romanos expositio; In primam epistolam S. Pauli ad Corinthios expositio; In secundam epistolam S. Pauli ad Corinthios lectura; In epistolam S. Pauli ad Galatas lectura; In epistolam S. Pauli ad Ephesios lectura; In epistolam S. Pauli ad Philippenses lectura; In epistolam S. Pauli ad Colossenses lectura; In primam epistolam S. Pauli ad Thessalonicenses; In secundam epistolam S. Pauli ad Thessalonicenses lectura; In primam epistolam Pauli ad Timotheum lectura; In secundam epistolam S. Pauli ad Timotheum lectura; In epistolam S. Pauli ad Titum lectura; In episolam S. Pauli ad Philemonem lectura; In epsitolam S. Pauli ad Hebresos lectura.*

[236] Cf. J. A.WEISHEIPL, *Tomás de Aquino,* o.c., 288-290; y J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino,* o.c., 269-277.

con otros de pasajes paralelos de san Pablo, que se encuentran en lo mucho que ha quedado del primer comentario. Es muy lógico pensar que, en los comentarios de santo Tomás a los pasajes paulinos concordantes, escritos en la misma época de París, mantuviese la misma doctrina. Puede así recomponerse gran parte de la doctrina que se encontraba en los textos de los comentarios perdidos.

En la *Carta a los Romanos,* de la que disponemos la exposición de santo Tomás, que es la segunda versión de su comentario, se dice: «El hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley» (Rom 3,28). Lo mismo se afirma en la *Carta a los Gálatas:* «El hombre no se justifica por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo, por cuanto por las obras de la ley nadie será justificado» (Gál 2,16). Por consiguiente, lo que explica santo Tomás sobre este último pasaje —cuyo comentario pertenece a la primera lectura del corpus paulino— tiene que ser lo mismo que lo expuesto al comentar el pasaje equivalente de la primera carta de san Pablo, escrita poco antes, pero que desapareció por la sustitución de la nueva y segunda lectura tomista incompleta.

Los dos versículos se refieren a la justificación. El término bíblico «justificación» significa la proclamación de la justicia —lo que es conforme a la realidad, al derecho, que a su vez está expresado en las normas— porque se manifiesta la no culpabilidad del que se suponía culpable y, que, por tanto, se haya hecho justicia. Todavía de un modo más concreto, el vocablo expresa la situación del ser humano ante Dios. El hombre, siendo pecador ante él y, por tanto, alejado de Dios por este obstáculo, acepta el perdón divino y la reconciliación. Justificación significa entonces pasar al estado de justicia.

Sobre la importancia de esa justificación, san Pablo insistió especialmente. Había sido fariseo y era muy consciente de que el hombre está bajo el trágico poder del pecado, que invade todo el mundo con acusada violencia, arrastrando a la humanidad a su perdición. El grupo judío de los fariseos también creía que, si el hombre cumplía la ley de Dios, podía oponerse a la influencia del pecado. Por consiguiente, lo podía frenar por sí mismo. La observancia de la ley de Dios confería la seguridad de obtener la justificación. El que se esfuerza para cumplir la ley de Dios, dada a Moisés, Dios le recompensará otorgándole su justificación. El hombre quedará ya justificado fuera de la esclavitud del pecado y, por tanto, salvado.

Ante esta interpretación farisea, en la que el hombre se salva simplemente por sus méritos, y que implica la proclamación de la autosuficiencia humana y, por ello, afín a la posterior herejía pelagiana, san Pablo afirma, en su *Carta a los Romanos,* dos hechos. Uno, que no es posible observar correctamente todas las prescripciones de la Ley (Rom 2,17-25). Otro, que Jesucristo por su pasión y muerte ha obtenido para los hombres la justificación. Esta redención, obrada por Jesucristo, conlleva que el hombre se adhiera libremente a ella, y que lo hace por la fe en él (Gál 3,6). Por ello, añade el apóstol que es la fe la que justifica y no

las obras de la ley o, lo que es mismo, tal como dice en la *Carta a los Gálatas,* que las obras de la ley no justifican, sino la fe.

En el comentario a esta última carta, para explicar este versículo, santo Tomás comienza distinguiendo entre dos tipos de obras que, en el Antiguo Testamento, derivaban de la ley divina. Las obras ceremoniales, realizadas según las leyes rituales de la ley de Moisés; y las obras morales, que resultaban de la ley moral natural, que estaba expuesta en el decálogo.

Según la interpretación de muchos autores, y que santo Tomás cita tal como está en la *Glosa («Glossa ordinaria»),* cuando san Pablo niega que la justificación o salvación —que implica un cambio interior, por el cual el hombre se hace grato a Dios— se obtenga por la práctica de las buenas obras, que se siguen de la fidelidad a la ley, se está refiriendo a las obras ceremoniales. De ningún modo, a las obras morales.

No era necesario que san Pablo precisara a cuáles se refería en la tesis de estos pasajes, expuesta de forma afirmativa en la *Carta a los Romanos* y negativa en la *Carta a los Gálatas.* No es posible la confusión entre ellas porque:

> «Las obras morales, aun cuando se incluían en la Ley, sin embargo, no se podían llamar propiamente obras de la Ley, siendo que por la moción natural y por ley natural es llevado el hombre a ellas. En cambio, las ceremoniales se llaman propiamente obras de la Ley»[237].

Los cristianos, por consiguiente, ya no necesitan cumplir la ley ceremonial, que era como figura del advenimiento de Cristo. Incluso los justos del Antiguo Testamento no eran justos por los preceptos ceremoniales, sino por el cumplimiento de la ley moral conocida por la razón y por la fe. Sin embargo, para ellos, por no vivir en el tiempo de la Nueva Alianza, el cumplir los mandatos ceremoniales era un acto de obediencia necesaria.

La fe que, según esta tesis de san Pablo, es el acto salvador; sería, según esta interpretación, una obra de la ley moral porque la fe es un acto de justicia del hombre con respecto a Dios. La misma fe sería una «buena obra» y, por tanto, meritoria ante Dios porque por ella el hombre somete su entendimiento, que es lo más excelso que posee, a la revelación divina.

Un poco más adelante, en este comentario a la *Carta a los Gálatas,* san Pablo recuerda: «Como está escrito: "Abraham creyó en Dios y le fue imputado por justicia" (Gén 15,6)» (Gál 3,6). Con ello, confirma que es un acto de justicia para con Dios. Abraham por esta fe fue justificado y lo mismo sus hijos, en cuanto imitan esta buena obra. En el comentario de santo Tomás a este último versículo, se lee:

> «¿Qué es, pues, lo que dice la Escritura? "Abraham creyó en Dios y le fue imputado por justicia" (Gn 15,6) y se confirma con san Pablo que dice:

[237] *In Gal.* 2, lect. 4. resp. 2, en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super epistolas S. Pauli lectura,* 1, ed. R. Cai (Marietti, Turín-Roma [8]1953) 563-649.

> "Creyó Abraham a Dios, y se le reputó por justicia" (Rom 4,3). En lo cual débese notar que la justicia consiste en el pago de lo debido; y el hombre debe algo a Dios, y algo a sí mismo, y algo al prójimo. Pero que se deba algo a sí mismo, y algo al prójimo, esto es por Dios. Luego la justicia perfecta es pagarle a Dios lo que le corresponde. Porque si te pagas a ti mismo o le pagas al prójimo lo debido, y no lo haces por Dios, más bien eres perverso que justo, por poner el fin en el hombre. Porque de Dios es cuanto hay en el hombre, tanto en el entendimiento como la voluntad y el cuerpo mismo; pero en cierto orden, porque las cosas inferiores se ordenan a las superiores, y las exteriores a las internas, a saber, al bien del alma, siendo en el hombre lo supremo la mente. Por lo cual lo primero en la justicia del hombre es que la mente del hombre se subordine a Dios y esto se hace por la fe "reduciendo todo entendimiento a cautiverio para que obedezca a Cristo" (2 Cor 10,5)»[238].

Toda esta interpretación es la que debió de exponer el Aquinate en su primer comentario a la *Carta a los Romanos.* Él mismo, en su comentario el versículo de la justificación por la fe sin las obras, primer texto citado de de esta *Carta a los Gálatas* (Gál 2,16), cita el paralelo de la *Carta a los Romanos* (Rom 3,28). Explica que el texto es una defensa del comportamiento «según la fe» y no «según la ley», la ley ceremonial, que es ya caduca. Por ello, san Pablo les dirá a los gálatas, que no hay que guardar los dos, contra lo que dicen falsos apóstoles, que hay entre ellos:

> «Sabiendo con certeza que el hombre no se justifica por las obras de la Ley, sino por la fe en Jesucristo, por esto, abandonándolas nos convertimos a los preceptos de la fe. "Así concluimos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley" (Rom 3,28)»[239].

La interpretación que ofrece santo Tomás de estos versículos de la *Carta a los Gálatas* es la que se infería de la *Glosa.* No obstante, a veces le contrapone lo que sería su propia opinión. Así, comentando el versículo: «Porque todos los que son de las obras de la ley están bajo maldición, porque escrito está: "Maldito todo el que no se mantenga en todo lo que está escrito en el libro de la ley para hacerlo" (Dt 27,26)» (Gál 3,10) explica:

> «Esto se debe entender rectamente. Y débese ver que al Apóstol no dice: cualesquiera que observen las obras de la Ley están bajo maldición, porque esto es falso en cuanto al tiempo de la ley, sino que dice "todos los que son de las obras de la ley", esto es cuantos confíen en las obras de la Ley y piensen quedar justificados por ella, bajo la maldición están. Porque una cosa es ser de las obras de la Ley y otra es guardar la Ley, porque esto es cumplir la Ley, y quien la cumple no está bajo maldición. Porque ser de las obras de la Ley es confiar en ellas y en ellas poner la esperanza. Y quienes de ellas de esta manera son, bajo la maldición están. Y quienes de ellas de esta manera viven, bajo la maldición están».

Advierte, seguidamente, para explicar las palabras finales del último texto citado de san Pablo, también de su *Carta a los Gálatas,* que la maldición les viene de:

[238] Ibíd., 3, lect. 3.
[239] Ibíd., 2, lect. 4.

«La trasgresión, lo cual ciertamente no hace la Ley, porque la concupiscencia [el deseo desordenado] no viene de la Ley, sino del conocimiento del pecado, al cual estamos inclinados por la concupiscencia prohibida por la Ley. Así es que en cuanto la Ley da el conocimiento del pecado, y ningún auxilio ofrece contra el pecado, se dice que están bajo la maldición, por no poder evadirlo por esas mismas obras».

Recuerda que estaban bajo la maldición los que creían que se salvaban por cumplir estos ritos. No lo estaban los que los cumplían y realizaban las obras morales.

«Hay ciertas obras ceremoniales de la Ley que se cumplían en las observancias. Otras son las obras que corresponden a las costumbres, y de éstas son los mandamientos morales. Así es que según la Glosa lo que aquí se dice: "todos los que son de las obras de la ley" debe entenderse acerca de las obras ceremoniales, y no de las morales»[240].

Después de la Ley del Evangelio, los preceptos ceremoniales antiguos ya no deben ser cumplidos por los creyentes en Cristo. Ésta sería la enseñanza central de la *Carta a los Gálatas*. Según esta manera de entenderla los padres citados por la *Glosa* —tal como explicó igualmente después en la *Exposición a la Epístola de san Pablo a los Romanos,* que comenzó a escribir en París y continuó en Nápoles—, cuando san Pablo dice que «la Ley produce ira» (Rom 4,15), habría que interpretar consecuentemente que: «la ley produce la ira, o sea el castigo, porque por la Ley los hombres se hacen dignos del castigo de Dios» al no cumplirla. Sin embargo, de una manera más precisa, hay que entender que: «La ley produce la ira en cuanto a las prescripciones ceremoniales observadas en el tiempo de la gracia, según aquello: "Si os circuncidáis, Cristo de nada os aprovechará" (Gal 5,2)»[241]. Si ahora se observara la Ley ceremonial, produciría la ira de Dios porque sus obras ya no serían de justicia, sino malas, por implicar la negación de la fe en Cristo, que ya ha venido, y las hace innecesarias.

Debe advertirse que en su comentario a la *Carta a los Gálatas,* aunque santo Tomás sigue la interpretación de la *Glosa,* indica que es posible otra distinta. Después de concluir: «Según la *Glosa* lo que aquí se dice: "todos los que son de las obras de la ley" debe entenderse acerca de las obras ceremoniales, y no de las morales», añade:

«O bien débese decir que habla aquí el apóstol de todas las obras, tanto las ceremoniales como las morales. Porque las obras no son la causa de que alguien sea justo delante de Dios, sino que más bien son actos y manifestaciones de la justicia. Porque por simples obras nadie es justificado delante de Dios, sino por el hábito de la fe, no ciertamente adquirido, sino infuso. Por lo cual cuantos traten de justificarse por las obras, bajo la maldición están, porque por ellas no se suprimen los pecados, ni nadie es justificado en lo tocante a Dios, sino por el hábito de la fe informado por la caridad»[242].

[240] Ibíd., 3, lect. 4.
[241] *In Rom.* 4 lect. 2, en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super epistolas S. Pauli lectura,* 1, o.c., 1-230.
[242] *In Gal.* 3, lect. 4.

En el segundo comentario a la *Carta a los Romanos,* después de presentar la interpretación de la *Glosa* a las palabras «la Ley produce ira», contrapone la suya ya con una mayor claridad al añadir:

«Esto debe entenderse también en cuanto a las prescripciones morales: no que los preceptos morales de la Ley prescriban algo que a quienes los observen los haga dignos de la cólera de Dios, sino circunstancialmente, porque habiéndolos ordenado no proporciona la Ley de la gracia para cumplirlos, según aquello de "La letra mata, más el espíritu da vida" (Cor 3,6). Porque el espíritu ayuda interiormente a nuestra flaqueza»[243].

Algo parecido se lee en el comentario, escrito años antes, al siguiente pasaje de san Pablo de la *Carta a los Gálatas:* «Pues, ¿para qué la ley? Fue añadida a causa de las trasgresiones hasta que viniese la descendencia [...]. Luego: ¿la ley se opone a las promesas de Dios? No, por cierto. Porque si la ley dada pudiese vivificar, la justicia, en verdad, vendría por la ley» (Gál 3,19.21). Comenta santo Tomás de estos versículos:

«Si la Ley se da a causa de las trasgresiones ¿acaso la Ley obra contra las promesas de Dios, de modo que lo que Dios prometió que se haría por el descendiente reiteradamente prometido por otra cosa lo haría? [...] No [...] la Ley no es contra las promesas de Dios [...] es para servicio de los beneficiarios de las promesas [...] no es por no poder suprimir esas mismas trasgresiones. Porque si las suprimiera, entonces sería claramente contra las promesas de Dios, porque la justicia se realizaría por un medio distinto del prometido por Dios, porque sería por medio de la Ley y no por la fe. En cambio, en la Escritura se lee: "Mi justo vive de la fe" (Hab 2,4) y "La justicia la da Dios por la fe en Jesucristo" (Rom 3,22). Y por eso se dice en este texto "si la ley dada" tuviera una naturaleza que "pudiese vivificar", esto es, que fuese de tanta virtud que pudiera otorgar la vida de la gracia y la eterna bienaventuranza, entonces realmente y no en apariencia "la justicia, en verdad, vendría por la ley", si la Ley realizara lo que se dice que realiza la fe, sería inútil la fe. Pero la Ley no justifica porque "la letra", se entiende que la de la Ley, "mata" (2 Cor 3,6), como se dice en la Segunda carta a los Corintios. Y en la Carta a los Romanos se encuentran estas palabras: "la Ley del espíritu de vida que está en Cristo Jesús" (Rom 8,2)»[244].

La ley no salva, pero no obstaculiza a la salvación, sino que está a su servicio. Para explicar esto último, santo Tomás acude al versículo, que sigue a los citados. Sobre el texto: «Pero la Escritura encerró todo bajo pecado, para que la promesa fuese dada a los que creyesen por la fe en Jesucristo» (Gál 3,19.21), comenta:

«Dice: "Pero la Escritura lo ha encerrado todo, etc.", muestra que la Ley no sólo no es contraria a la gracia, sino que más bien se dio para su servicio. Y primero muestra que la Ley está al servicio de las promesas de Dios [...] débese saber que la Ley sirve a las promesas de Dios en general en cuanto a dos cosas. Primero porque manifiesta los pecados. "Por la Ley se nos ha dado el conocimiento del pecado" (Rom 3, 20). En seguida, porque manifiesta la humana flaqueza en cuanto no puede el hombre evitar el pecado si no es

[243] *In Rom.* 4, lect. 2.
[244] *In. Gal.* 3, lect. 8.

por la gracia, la cual no se daba mediante la Ley. Y así como estas dos cosas, el conocimiento de la enfermedad y la impotencia del enfermo seriamente inducen a acudir al médico, así también el conocimiento del pecado y de la propia impotencia inducen a buscar a Cristo. Por lo tanto de esta manera la Ley sirvió a la gracia, en cuanto proporcionó el conocimiento del pecado y la experiencia de la propia impotencia. y por eso dice "la Escritura", esto es, la Ley escrita, "lo ha encerrado todo", esto es, mantuvo encerrados a los judíos "bajo el pecado", esto es, les mostró los pecados que cometían»[245].

En la *Exposición a la Epístola de san Pablo a los Romanos,* santo Tomás amplía esta interpretación al considerar que el mensaje central de toda la *Carta a los Romanos* es el anuncio de la justificación universal por la fe, sin las obras de ningún tipo de ley. Frente a la soberbia de los que creen que la salvación está en la sabiduría, como los gentiles, o en la justicia de las obras según la Ley, como los judíos, san Pablo establece que salva la gracia de Dios, conseguida por Cristo.

En esta segunda interpretación de la tesis «el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley» (Rom 3,28), ya no se sigue la de la *Glosa,* tal como hay que suponer que hizo en la primera, ya que así lo hace en textos paralelos de la *Carta a los Gálatas,* en donde santo Tomás cita los semejantes de la *Carta a los Romanos* para confirmar su explicación. En lugar de la interpretación de los Padres, que se encuentra en la *Glosa,* ofrece una profundización de su propia interpretación, ya apuntada en la primera serie de los comentarios de las epístolas.

Incluso ahora niega la validez de la interpretación de la *Glosa.* Al llegar al texto de este capítulo 3 de la *Carta a los Romanos:* «Porque ningún hombre será justificado delante de él por las obras de la ley, porque por la ley viene el conocimiento del pecado» (Rom 3,20), comenta santo Tomás:

«Nadie es justo porque ninguna carne, esto es, ningún hombre se justifica ante sí mismo, o sea, según su juicio por las obras de la Ley, porque como se dice en Gálatas: "Si por la ley se alcanza la justicia, entonces Cristo murió en vano" (2,12). Y el apóstol le dice a Tito: "Él nos salvó, no a causa de obras de justicia que hubiésemos hecho nosotros, sino según su misericordia" (Tit 3,5)».

Las buenas obras que realiza el hombre sin la gracia de Dios conseguida por Cristo no le justifican, no le salvan. Las buenas obras que resultan de cumplir la ley pueden ser de dos tipos. «Es doble la obra de la Ley: la una es propia de la Ley de Moisés, como la observancia de los preceptos ceremoniales, la otra es obra de la ley de la naturaleza, porque pertenece a la ley natural, como no matarás, no hurtarás, etc.». Ninguna de las dos justifican.

Refiriéndose a la interpretación de la *Glosa,* añade: «Algunos entienden que esto se dice de las primeras obras de la Ley, a saber, que las ceremoniales no conferían la gracia por la que los hombres son justificados». De manera que, al negar san Pablo la salvación por las obras, se referiría sólo a las ceremoniales. En cambio, sí que justificarían las que son fruto del cumplimiento de la ley natural. A diferencia de lo escrito años antes, santo Tomás ahora niega que esta interpretación sea acertada:

[245] Ibíd., 3, 3, lect. 8.

«Mas no parece ser esta la intención del apóstol, lo cual es evidente porque en seguida agrega: "Pues por medio de la Ley nos viene el conocimiento del pecado" y es claro que los pecados se conocen por la prohibición de los preceptos morales, y así el apóstol quiere decir que todas las obras de la Ley, aun las que están mandadas por los preceptos morales, nadie se justifica de modo que por las obras se opere en él la justicia, porque, como se dice más adelante: "Y si es por gracia ya no es por obras" (Rom 2,6)».

Con sus palabras de la tesis de la fe y de las obras, san Pablo se refiere a las obras de los dos tipos de leyes. La ley natural, por tanto, no le sirve al hombre para salvarse, sino únicamente para distinguir el bien del mal. No le da el poder de realizar las buenas obras.

«Cuando dice: "por medio de la Ley", demuestra lo que dijera, o sea, que las obras de la Ley no justifican. En efecto, la Ley se da para que el hombre sepa qué debe hacer y qué evitar. "No ha hecho otro tanto con las demás naciones, ni les ha manifestado a ellas sus juicios" (Sal 147,20). "El mandamiento es una antorcha, y la Ley es una luz y el camino de la vida" (Prov 6,23)»[246].

Es necesario el conocimiento del bien, pero no es suficiente, para que dirija a la voluntad hacia el mismo. La concupiscencia, o el deseo desordenado, hace ya defectuosa la aplicación del juicio del entendimiento. De manera que la misma experiencia enseña que no es verdadero el intelectualismo moral de Sócrates, que supone que basta con saber lo que es el bien para hacerlo y que el acto malo es únicamente fruto de la ignorancia[247]. Añade, por ello, santo Tomás, en el comentario a este versículo, que el auxilio de la gracia de Dios:

«De que el hombre conozca el pecado, el cual debe evitar por cuanto está prohibido, no se sigue forzosamente que lo evite, lo cual pertenece al orden de la justicia, porque la concupiscencia subvierte el juicio de la razón en el obrar concreto. Y por lo mismo la Ley no basta para justificar, sino que se necesita otro remedio por el cual se reprima la concupiscencia»[248].

d) *La justificación y la fe*

En esta segunda interpretación de santo Tomás de la tesis de san Pablo sobre la justificación por la fe, quedan establecidas clara y explícitamente dos afirmaciones. Primera, que cualesquiera de las buenas obras que realiza el hombre, pero sin la gracia de Dios, conseguida por Cristo, no le justifican, no le salvan. Segunda: al hombre le justifica la fe.

[246] *In Rom.* 3, lect. 2.
[247] Cf. ID., *De malo,* q.3 a.9 in c.
[248] *In Rom.* 3, lect. 2.

También esta última está indicada por san Pablo en un versículo posterior al comentado de la *Carta a los Romanos:* «la justicia de Dios viene para todos y sobre todos los que creen en él por la fe en Jesucristo» (Rom 3,22). Lo que justifica es la gracia conseguida por Cristo, capaz de salvar a todos los hombres, pero que sólo actúa en los que creen, en los que la aceptan. Explica santo Tomás más adelante:

> «Como por el delito de un solo Adán, el juicio divino alcanzó a todos los hombres que carnalmente nacen de él para condenación de muerte, así también por la justicia de uno solo, de Cristo, la gracia divina alcanza a todos los hombres para justificación de vida, o sea, que conduce a la vida [...] aun cuando se podría decir que la justificación de Cristo se transmite para la justificación de todos los hombres, en cuanto a suficiencia, sin embargo, en cuanto a eficiencia no abarca sino a los fieles. De aquí que se dice en la *Primera Carta a Timoteo* "el cual es salvador de todos los hombres, especialmente de los que creen" (Tim 4,10). Ahora bien, por esto que aquí se dice debemos aceptar que así como nadie muere sino por el pecado de Adán, así también nadie es justificado sino por la justicia de Cristo»[249].

Comentando las palabras del último versículo citado de la *Carta a los Romanos* —«la justicia de Dios [...] por la fe en Jesucristo» (Rom 3,22)— precisa la tesis anterior —justifica la fe, no las obras— con esta segunda: la fe la da Dios. La explica del siguiente modo:

> «Se dice que la justicia de Dios es por la fe de Jesucristo, no de modo que por fe merezcamos ser justificados, como si la propia fe existiera a causa de nosotros mismos y por ella mereciéramos la justicia de Dios, según decían los pelagianos, sino porque en la propia justificación por la que somos justificados por Dios, el primer movimiento de la mente hacia Dios es por la fe, "el que se llega a Dios debe creer que Dios existe y que es remunerador de los que le buscan" (Heb 11,6). De aquí que la misma fe como primera parte de la justicia nos la da Dios. "De gracia habéis sido salvados por la fe" (Ef 2,5)»[250].

Según esta nueva tesis, la fe no es una mera buena obra humana, tal como se consideraba en la primera interpretación. La fe es ya la primera gracia de Cristo, que el hombre puede aceptar o rechazar.

La gracia de la fe siempre la inicia Dios. La incoación del acto de fe es siempre de Dios y sólo de Dios. En este comienzo, por ser sólo de Dios no cabe impedimento, como tampoco lo pudo poner Adán cuando Dios le infundió la vida. En cambio, sí podía después, por ejemplo, haberse quitado la vida, dada por Dios. Igualmente, la gracia de la fe incoada es frustrable o resistible en su curso por un impedimento de la voluntad humana.

Por su misma naturaleza, el hombre posee el poder de no resistir a la gracia de Dios, a la llamada gracia suficiente, que actúa sobre los llamados actos imperfectos o fáciles, aquellos que no requieren todas las fuerzas de la naturaleza humana, y que, por ello, le son actos fáciles. En su estado actual, el hombre, por el pecado original, no ha conservado

[249] Ibíd., 5, lect. 5.
[250] Ibíd., 3, lect. 3.

toda la potencia para hacer el bien proporcionado a su naturaleza. El pecado original y los propios, son como una enfermedad, que atenúa las fuerzas de cada hombre. De ahí que los actos perfectos, que exigen todas estas fuerzas, se le hacen difíciles y no le es posible obrarlos.

También tiene el hombre el poder de resistir a la gracia suficiente. El primer poder de no resistirla es una perfección, una acción u obra buena. El segundo, una imperfección. La decisión del hombre depende de su libertad, como dependía de la libertad natural de Adán el aceptar o rechazar el don de la vida dada por Dios gratuitamente.

El no poner impedimentos a la gracia suficiente de la fe puede considerarse una buena obra, aunque sea negativa, pero nunca es meritoria, porque no causa la concesión de la continuación de la gracia, como si la mereciera, por ello, en justicia. Únicamente no la paraliza. El curso o crecimiento de la gracia suficiente de la fe, que como toda gracia de este tipo es eficaz por sí misma, se realiza por su propia virtud. Al igual que una semilla, si no se frustra su acción, crecerá y madurará por su propio poder.

Confirma la eficacia intrínseca de toda gracia suficiente el que incluso el ponerle impedimentos tampoco supone necesariamente su pérdida. Dios puede dar a un hombre una gracia eficaz extraordinaria que, al igual que las llamadas gracias eficaces, son irresistibles o infrustrables.

Las gracias eficaces, denominadas así porque lo son siempre, aunque toda gracia es eficaz por sí misma. A diferencia de las gracias suficientes, las gracias eficaces no pueden ni aceptarse ni rechazarse. Actúan sobre los actos perfectos o difíciles, aquellos que no son realizables por la mera naturaleza humana afectada por el pecado original, como el cumplir todos los preceptos del decálogo. Estas gracias especiales reparan la imperfección de no poder realizar los actos perfectos o difíciles, efecto de las heridas del pecado original incrementadas por los pecados propios. Las gracias eficaces extraordinarias remedian la imperfección de toda naturaleza humana, en cualquier estado en que se encuentre —menos en el de la naturaleza gloriosa— de poseer la posibilidad de rechazar la gracia suficiente, que Dios no niega a nadie, y no realizar ni los actos imperfectos o fáciles.

Tanto en la gracia eficaz, que no es general como la suficiente sino especial o para un solo hombre —y dada para la realización de actos perfectos—, como la gracia especial extraordinaria, que se infunde para que una gracia suficiente no se resista, no quitan la libertad. Estas gracias respetan siempre la libertad humana, que es una perfección, aunque no plena, porque puede elegir el mal para su sujeto. Dios puede mover esta libertad haciendo que, sin quitarle su defectibilidad natural, el poder de resistir a la gracia, de hecho actúe sin ella. En cambio, la gracia suficiente, que es general porque es común a todos los receptores de la gracia, se acomoda a su defectibilidad y deja la libertad como está y por esto se puede resistir.

A las tesis anteriores santo Tomás añade, en la *Exposición a la Epístola de san Pablo a los Romanos,* una tercera: la fe que justifica no es una fe

informe, la mera fe, como un acto intelectual, sino la fe cualificada por la caridad, la fe que lleva al amor, que le acompaña.

> «Esta fe de la cual procede la justicia no es la fe informe, de la cual se dice en la Carta de Santiago: "La fe sin obras está muerta" (Sant 2,20), sino que es la fe formada por la caridad, de la cual se dice en la Carta a los Gálatas: "Por cuanto en Cristo Jesús ni la circuncisión vale algo, ni la incircuncisión, sino la fe que obra por amor" (Gal 5,6). Y en la Carta a los efesios. "Y Cristo por la fe habita en vuestros corazones" (Ef 3,17), lo cual no se realiza sin la caridad. "El que permanece en la caridad en Dios permanece, y Dios en él" (1 Jn 4,16). Esta es también la fe de la que se dice en los Hechos de los apóstoles: "Ha purificado sus corazones por la fe" (15,9), purificación que no se opera sin la caridad "la caridad cubre todas las faltas" (Prov 10,12)»[251].

Más adelante, explica que: «Es triple el acto de fe, a saber, creer que Dios existe, creerle a Dios y creer en Dios». El primer constitutivo: «Creer que Dios existe indica la materia de la fe, en cuanto es la virtud teológica que tiene a Dios por objeto». No es suficiente, se requiere también el segundo, creer en su palabra.

> «Este acto (el primero) aún no toca la característica de la fe, porque si alguien cree que Dios existe por algunas razones humanas y por señales naturales, aún no se dice que tenga fe, la fe de la que hablamos, sino sólo cuando cree lo que es dicho por Dios, lo cual se designa diciendo que se le cree a Dios».

El tercer constitutivo es la caridad. «Creer en Dios indica el ordenamiento de la fe a su fin, que es por la caridad, y porque creer en Dios es lo mismo que creer ir hacia Dios, cosa que hace la caridad, y así se da la característica de la fe»[252].

e) *La fe y las obras*

Al comentar santo Tomás el versículo de la *Carta a los Romanos:* «Así concluimos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley» (Rom 3,28) —citado en su *Lectura a la Epístola de san Pablo a los Gálatas,* en la explicación del versículo paralelo «el hombre no se justifica por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo, por cuanto por las obras de la ley nadie será justificado» (Gál 2,16)—, todavía precisa su nueva y original exégesis. Además de no identificar las obras de la ley con las obras ceremoniales, presenta ya definitivamente su original interpretación al explicar el papel de las obras.

Para ello, tiene que resolver lo que parece una contradicción en la Escritura. Según san Pablo: «el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley» (Roma 3,28). En cambio, en la *Carta de Santiago,* se lee: «La fe, si no tiene obras, está muerta» (Sant 2,17). En el primer

[251] Ibíd., 3, lect. 3.
[252] Ibíd., 4, lect. 1.

pasaje las obras no se consideran necesarias para la justificación. En el segundo, por el contrario, se presentan como imprescindibles.

Santo Tomás no ve ninguna oposición entre ellos. Los entiende como implicados entre sí y de una manera correlativa porque argumenta:

> «Todo hombre, lo mismo judío que gentil, se justifica por la fe: "Ha purificado sus corazones por la fe" (Hch 15,9), y esto sin las obras de la Ley. No sólo sin las obras ceremoniales, que no conferían la gracia, pues sólo la significaban, sino que también sin las obras de los preceptos morales, según aquello de la *Carta a Tito:* "Él nos salvo, no a causa de obras de justicia que hubiésemos hecho nosotros, sino según su misericordia" (Tit 3,5), de tal manera, sin embargo, que esto se entienda que sin obras precedentes a la justicia, más no son obras consecuentes, porque, como se dice en la *Carta de Santiago:* "La fe sin obras", esto es, obras subsecuentes, "muerta es" (Sant 2,17). Y por lo mismo no puede justificar»[253].

Santo Tomás no acude a la distinción entre obras ceremoniales para sostener que, en la *Carta a los Romanos* y en la *Carta a los Gálatas,* san Pablo se refería a las primeras, y, el apóstol Santiago el Menor, en la *Carta de Santiago,* lo haría respecto a las obras morales. Por el contrario, considera que en ambos textos se habla de las obras morales, tanto cuando se excluyen, como en el primero, como cuando se incluyen, como en el segundo, aunque en diferentes momentos de estas obras.

En esta original interpretación, su nueva distinción entre las obras morales en obras antecedentes y obras consecuentes le permite a santo Tomás conciliar los dos textos que parecen antagónicos. El de san Pablo, «el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley», se refiere a las obras morales, pero que precedan a la fe. El de la *Carta de Santiago,* «la fe, si no tiene obras, está muerta», remite a las obras morales que siguen a la fe. Si no hay estas obras consecuentes, es que no hay fe.

En la supuesta contraposición de los dos textos —que se pueden incluso entender como representativos del luteranismo, la afirmación de la justificación por la sola fe, y del pelagianismo o semipelagianismo, que la ponen en las obras—, no sólo no se tiene en cuenta esta distinción del Aquinate, sino tampoco otras dos observaciones. Naturalmente, santo Tomás no conocía las críticas posteriores del protestantismo a la Iglesia católica sobre esta difícil cuestión. Sin embargo, puede decirse que va por delante de las polémicas ulteriores. En su hermenéutica se encuentran muchas de las respuestas a los problemas que se plantearon. Es posible pensar que quizá la desconocieran los reformadores protestantes, e incluso que si la hubieran tenido en cuenta probablemente se hubieran evitado muchas de sus incomprensiones y acusaciones.

Para sintetizar por completo la interpretación del Aquinate, a las tres tesis explicadas —la justificación se obtiene por la fe, no por las obras; la fe es una gracia, que da Dios; y la fe está conformada por la caridad—, deben añadirse otras dos. Esta cuarta y quinta tesis

[253] Ibíd., 3, lect. 4.

afirman respectivamente: la fe produce obras meritorias y la fe mueve a la voluntad para que libremente las realice.

En la cuarta tesis, santo Tomás mantiene la primacía de la fe sobre las obras. El papel de la fe en la justificación tiene un carácter originario y radical y no viene de las obras morales, sino de Dios. Así, en su explicación del siguiente texto de la *Carta a los Romanos:* «¿Qué es, pues, lo que dice la Escritura? "Abraham creyó en Dios y le fue imputado por justicia" (Gén 15,6)» (Rom 4,3), que es paralelo al citado de la *Carta a los Gálatas* —«como está escrito: "Abraham creyó en Dios y le fue imputado por justicia" (Gén 15,6)» (Gál 3,6)—, la fe ya no es vista como obra moral, como obra de justicia para con Dios, como indicó al comentar este último. La fe es concebida ahora como inicio de la justicia que viene de Dios.

> «Argumenta el Apóstol de esta manera: Si Abraham hubiese sido justificado por obras de la Ley, no tendría gloria ante Dios; luego no fue justificado por las obras [...] Y es claro que el ser justificado no lo obtuvo por las obras de la Ley, de modo que su justicia consistiera en las obras de la Ley; tiene ciertamente una gloria, la que le dan los hombres que ven los hechos exteriores, pero no ante Dios, que ve en lo oculto, según aquello del *Primer libro de los Reyes:* "Dios mira el corazón" (1 Re 16,7); y en la *Primera Carta a los Corintios:* "Que nadie ponga su gloria en los hombres" (1 Cor 3,21). De aquí que contra algunos se dice en el *Evangelio de san Juan:* "amaron más la gloria de los hombres que la gloria de Dios" (Jn 12,43)»[254].

Abrahán aceptó la justicia gratuita que viene de Dios, tal como se lee más adelante en esta *Carta a los Romanos:* «Se fortificó en la fe» (Rom 4,20) o, como dice santo Tomás, «se adhirió firmemente a la fe»[255]. La fe de Abrahán, por la que creía que era el mismo Dios quien justificaba, se apoyaba en este poder salvífico de Dios y en una verdad, la fidelidad de Dios a sus promesas. San Pablo, añade, por ello: «Plenamente persuadido de que cuanto promete Dios, poderoso es para cumplirlo» (Rom 4,21). Concluye de todo ello el Aquinate:

> «De lo cual se desprende claramente que todo aquel que no es firme en la fe de Dios, cuanto es en sí de divina gloria lo corta o disminuye, o bien en cuanto a su verdad, o bien en cuanto a su poder»[256].

En este mismo lugar, desde la consideración del carácter de virtud o hábito bueno de la fe, el Aquinate presenta la siguiente objeción, que probablemente alguien le puso durante su clase:

> «La costumbre de las obras exteriores engendra el hábito interior, por el cual asimismo se dispone debidamente el corazón del hombre para obrar bien con prontitud y deleitarse en las buenas obras».

Parece, por tanto, que la fe no tiene un carácter radical, sino las buenas obras, que, aunque no la causan, sí puede pensarse que predisponen a la fe. Santo Tomás lo niega absolutamente porque su repuesta es que:

[254] Ibíd., 4, lect. 1.
[255] Ibíd., 4, lect. 3.
[256] Ibíd.

> «Tal cosa cabe en la justicia humana, por la cual se ordena el hombre al bien humano. En efecto, el hábito de tal justicia se puede adquirir con obras humanas, pero la justicia que tiene su gloria en Dios se ordena al bien divino, o sea la bien de la gloria futura, que excede a toda facultad humana [...] Y por esto las obras humanas carecen de capacidad para engendrar tal hábito de justicia, sino que es necesario que sea justificado primero interiormente el corazón del hombre por Dios, para que haga obras proporcionadas con la gloria divina»[257].

Primero es necesaria la fe, que regenera el interior del hombre, para que pueda hacer obras de valor sobrenatural. Para que quede más clara la primacía incondicional de la fe, explica que, al decirse en el versículo citado «y le fue imputado por justicia» (Rom 4,3), de la *Carta a los Romanos,* y que es un fragmento del Génesis (Gén 15,6), al que se acude en el texto: «Se entiende que por Dios [...] Y así es manifiesto que en Dios, por quien se le imputó a justicia el hecho de creer, es donde tiene su gloria». La fe se imputa o atribuye a la justicia de Dios, que es una justicia gratuita. La justicia de Dios, que se manifiesta en la fe, no es debida a una obra meritoria humana porque:

> «Si alguien se justificare por las obras, la propia justicia se imputará como merced, no por gracia sino por deuda "Y sí es por gracia ya no es por obras, de otra manera la gracia dejaría de ser gracia" (Rom 11,6). "Mas al que no trabaja" para que por sus obras sea justificado, "pero que cree en Aquel que justifica al impío" se le reputará esta su fe por justicia conforme al designio de la gracia de Dios, no ciertamente de modo que por la fe merezca la justicia, sino porque el propio creer es el primer acto de justicia que Dios obra en él».

La fe, puesto que requiere la gracia de Dios, es el primer acto de justificación de Dios. Para explicarlo más claramente, santo Tomás dice que el hombre que no confía en sus obras para justificarse ante Dios, sino en la gracia de la misma justicia de Dios:

> «Por el hecho de que cree en Dios justificante, se pone bajo su justificación, y así recibe su efecto. Y esta exposición es la literal y conforme a la que se dice en el Génesis: "Abraham creyó en Dios y le fue imputado como justicia" (Gén 15,6). Lo cual se suele decir cuando aquello que es menos por parte de alguien se le reputa gratuitamente como si hiciese todo. Y por eso dice el Apóstol que esta imputación no tendría lugar si la justicia fuese por las obras, pues tendrá lugar sólo la que es por fe»[258].

La radicalidad de la fe, que se quiere manifestar en esta cuarta tesis, significa, por una parte, que justifica la fe sin las obras, pero sólo sin obras antecedentes, no sin obras consecuentes. En la tesis se nombran directamente a estas últimas porque por la fe se hacen buenas obras, que son obras meritorias.

En la *Exposición a la Epístola de san Pablo a los Romanos,* afirma santo Tomás más adelante: «Después que el hombre ha sido justificado

[257] Ibíd., 4, lect. 1.
[258] Ibíd.

por la fe, es necesario que su fe obre por la caridad para obtener la salvación»[259]. La fe, que renueva el interior del hombre, necesariamente obra, y lo hace por el amor. Esta fe, que obra por la caridad, es la que justifica o salva. Es la gracia de Dios —conseguida por Cristo—, la que hace al hombre operante, de donde proviene la salvación. De manera que puede decirse con san Pablo: «Por la gracia de Dios soy lo que soy; su gracia no ha sido vana en mí. Antes bien he trabajado más que todos ellos (los apóstoles); pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo» (1 Cor 15,10).

Esta fe no deroga la ley moral. El mismo san Pablo escribe: «¿Destruimos, pues la ley por la fe? No, por cierto, antes bien la consolidamos» (Rom 3,31). Al explicar este versículo indica santo Tomás que: «La fe de Cristo confiere el auxilio de la gracia para cumplir con los preceptos morales de la Ley»[260]. Por la fe se perfeccionan las obras que manda la ley moral —y que el hombre solo ya puede realizar de manera imperfecta, aunque sin valor sobrenatural— y se hacen también las que por sí mismo no puede cumplir ni imperfectamente.

La fe, cuyo inicio es siempre de Dios y sólo de Dios, si no se le pone impedimento, seguirá como toda gracia un camino continuado. A la gracia suficiente, incoada por Dios, si es secundada por el hombre, le siguen nuevas gracias, que permiten la realización de obras, de actos buenos, prescritos por la ley, que serán así fruto de la fe u obras consecuentes. Una de ellas es la de rogar u orar para que Dios conceda las gracias eficaces para realizar actos perfectos, y también incluso para la obtención de gracias eficaces extraordinarias, que impidan que se pongan impedimentos a las gracias suficientes, que conllevan la pérdida de las eficaces.

Las buenas obras meritorias de vida eterna, tanto las fáciles como las difíciles, son efecto de la gracia. En ellas, interviene la libre cooperación del hombre, pero la iniciativa es siempre de la gracia, que renueva o vivifica al hombre y le hace activo. Queda así justificada la quinta y última tesis: la fe mueve a la libertad humana a obrar meritoriamente. Es la gracia la que causa la buena voluntad y la buena obra.

Son muchas las peticiones que se encuentran en la Escritura, y que confirman esta tesis tomista. Por ejemplo: «Sáname, Señor, y quedaré sano; sálvame y seré salvo» (Jer 17,14); «Conviértenos, Señor, a ti, y nos convertiremos» (Lam 5,21) y «Nadie puede venir a mí si el Padre que me envió no lo trae» (Jn 6,44).

En estos y otros muchos textos bíblicos, no se pide la eliminación de la libre cooperación del hombre, secundando la gracia, sino la iniciativa de Dios con su gracia para la regeneración de la misma libertad para que obre meritoriamente. También san Bernardo expresaba así esta doctrina de la gracia:

[259] Ibíd., 10, lect. 2.
[260] Ibíd., 3, lect. 4.

> «¿Me dirás todavía: ¿Qué hace el libre albedrío? Respondo brevemente: Salvarse. Quita el libre albedrío: no habrá sujeto que salvar; quita la gracia: no habrá medio de salvarle. La salvación es una obra que no puede subsistir sin estas dos cosas. Es menester una causa que la produzca y un sujeto para quien o en quien se produzca. Dios es el autor de la salvación; el libre albedrío es el solo sujeto de ella. Sólo Dios la puede dar, y sólo el libre albedrío la puede recibir. Por tanto, es preciso concluir que lo dado de Dios solo y lo recibido por el libre albedrío solo, no puede subsistir sin el consentimiento de quien lo recibe ni sin la liberalidad de quien lo da. En este sentido es verdad que el libre albedrío coopera con la gracia, que obra nuestra salvación cuando presta su consentimiento, es decir, cuando obra su salvación, puesto que consentir a la gracia y hacer su salvación es una misma cosa»[261].

Sin embargo, esta cooperación entre la libertad y la gracia no es la que se da entre causas que concurran a producir un único efecto, que sería la buena obra.

> «¿Qué diremos? En la obra de la salvación, ¿toda la obra y todo el mérito del libre albedrío consisten en prestar meramente el consentimiento? Sí; he ahí toda la parte que puede tener. Ni con todo eso digo que este consentimiento, en que consiste todo el mérito, venga absolutamente del libre albedrío, puesto que de nosotros mismos no somos capaces de producir como de nosotros mismos un solo pensamiento bueno, que es mucho menos que el consentimiento a la gracia»[262].

La cooperación activa del libre albedrío a la gracia de Dios, que mueve a obrar meritoriamente, es fruto de la misma gracia, que regenera a la libertad.

> «Es indudable que el principio de nuestra salvación viene de Dios solo, y no por nosotros ni con nosotros. Mas, aunque el consentimiento y la obra no vengan de nosotros, es cierto, con todo eso, que no se hacen sin nosotros»[263].

La libertad humana «coopera» o no pone impedimento a la gracia para ser sujeto o para recibirla, porque ello ya es un «fruto» de la misma gracia, porque ésta «regenera» la libertad. De manera que puede decirse que el consentimiento no se da «sin nosotros». Como explica santo Tomás en la *Suma teológica:*

> «Dios no nos justifica sin nosotros, porque por el movimiento de la libertad, mientras somos justificados, consentimos en la justicia de Dios. Sin embargo, aquel movimiento no es causa de la gracia, sino su efecto. Por consiguiente, toda la operación pertenece a la gracia»[264].

San Bernardo advierte en este mismo pasaje que no se confundan las diferentes acciones que la misma gracia realiza en el libre albedrío, ni las de éste ya sanado con ella, y que llevan a la producción de las obras buenas o meritorias.

[261] SAN BERNARDO, *De gratia et libero arbitrio,* I 2, en *Obras completas de san Bernardo,* I (BAC, Madrid 1993) 431-433.
[262] Ibíd., XIV 46, en ibíd., 485.
[263] Ibíd.
[264] *STh.* I-II q.111 a.2 ad 2.

«Es menester tener gran cuidado cuando sentimos que estas operaciones se hacen invisiblemente dentro de nosotros y con nosotros para no atribuir nada a nuestra voluntad, que es flaca, ni a la necesidad de Dios, puesto que no tiene ninguna de nuestros servicios, sino, antes bien, referir fielmente todo a su gracia, de la que está lleno. Esta misma gracia es la que excita al libre albedrío inspirándole el pensamiento bueno, la que le sana inmutando su afecto, la que le fortifica para que ejecute la buena obra y la que le guarda para que no desfallezca. Más de tal suerte hace estas operaciones a favor del libre albedrío, que en la primera solamente le previene y en las otras obra de compañía con él; le previene, sin duda, para que enseguida coopere con ella para su propia utilidad»[265].

Santo Tomás expone esta misma enseñanza enumerando en cinco los efectos de la gracia en el alma humana del hombre, interpretando como san Bernardo la doctrina de san Agustín.

«Los efectos de la gracia en nosotros son cinco: primero, sanar el alma; segundo, hace que quiera el bien; tercero, que obre eficazmente el bien que quiere; cuarto, que persevere en el bien; quinto, que alcance la gloria»[266].

Por último, san Bernardo en este pasaje hace esta otra importante advertencia sobre la especial moción de la gracia, que pertenece a un plano superior al de la naturaleza, en la libertad humana.

«Con todo eso, el uno y el otro concurren de tal suerte a la perfección de la obra que la gracia comenzó sola que obran juntamente en su adelantamiento y no cada uno en particular, ambos a un mismo tiempo y no el uno después del otro. La gracia no hace una parte, ni el libre albedrío otra, sino que cada uno, por una sola y misma acción, hace la obra entera: el libre albedrío, todo, y la gracia, todo; de suerte que, así como la obra toda se hace en el libre albedrío, así también se hace toda por la gracia»[267].

De manera que los méritos del hombre son, en realidad, méritos de Dios. En esto se manifiesta la bondad de Dios, que premia en nosotros sus propios dones. Así lo afirmaba san Juan Evangelista: «El hombre no puede recibir algo si no le es dado del cielo» (Jn 3,27), y el mismo san Pablo: «¿Qué tienes tú que no hayas recibido?» (1 Cor 4,7). Se preguntaba san Agustín al explicar esta misma doctrina:

«¿Cuál es, pues, el mérito del hombre antes de la gracia. ¿Por qué méritos recibirá la gracia, si todo mérito bueno lo produce en nosotros la gracia, y cuando Dios corona nuestros méritos no corona sino sus dones? Dios, cuya bondad es tan grande, quiere que lo que son dones suyos sean nuestros méritos. Tanta es la bondad de Dios que quiere que sean méritos nuestros lo que son dones suyos».

Reconoce san Agustín que para alcanzar la vida eterna se requieren unos méritos precedentes.

[265] San Bernardo, *De gratia et libero arbitrio,* XIV 47, en *Obras completas...,* o.c., I 487.
[266] *STh.* I-II q.111 a.3 in c.
[267] San Bernardo, *De gratia et libero arbitrio,* XIV 47, o.c., I 487.

«Mas, puesto que estos méritos que la consiguen no los hemos alcanzado por nuestra suficiencia, sino que se han producido en nosotros por la gracia, esa misma vida eterna se llama gracia, porque se da gratuitamente»[268].

Estas gracias de Dios no suprimen la libertad humana, sino que la incrementan porque sanan a la misma libertad, la clarifican y enderezan. Hacen que lo que Dios quiere lo quiera también el hombre y lo realice libremente. «Cierto que queremos cuando queremos; pero Dios hace que queramos el bien»[269]. Éste es el sentido en el que el hombre coopera con la gracia de Dios, y produce buenas obras, obras meritorias, y que expresa con precisión esta quinta tesis de santo Tomás.

[268] San Agustín, *Ep.* CXCIV 5, en OCSA XIb (1991) 77.
[269] San Bernardo, *De gratia et libero arbitrio,* VI 16, en *Obras completas...,* o.c., I 449.

CAPÍTULO VII
ÚLTIMOS AÑOS Y MUERTE

1. **Magisterio en Nápoles**

En marzo de 1272, en el cuarto curso académico que impartía santo Tomás, en esta segunda estancia en la cátedra de extranjeros de Teología de la Universidad de París, se declaró una huelga general. El motivo no era la presencia de los religiosos mendicantes en el profesorado universitario, sino el enfrentamiento de los averroístas con los otros maestros de la Facultad de Artes por la elección del rector. El obispo de París quiso intervenir y, en protesta, toda la Universidad inició una huelga que duró desde la cuaresma de aquel año hasta final de curso. El Aquinate no la secundó. Se sabe que sostuvo una disputa aquella cuaresma, que está recogida en el *Quodlibeto* XII, sobre varios temas, que es una reportación de la misma.

Tocco cuenta un hecho que tuvo lugar antes de intervenir en una disputa en la Universidad, que pudo ser esta de la primavera de 1272. La noche anterior al inicio de este acto académico, cuando el Aquinate se levantó para orar en la iglesia, como era su costumbre, notó sorprendido que tenía un flemón producido por un diente y que le impedía hablar adecuadamente. Muy preocupado pidió consejo a fray Reginaldo. La única solución posible, le dijo su fiel amigo, era que por la mañana avisara a las autoridades académicas de su percance y les pidiera excusas. Después irían a que se le aplicara el remedio: la extracción del diente «con un instrumento de hierro».

Dada la situación de la Universidad, además del trastorno, podrían producirse graves consecuencias. Santo Tomás le dijo entonces a fray Reginaldo: «No veo otro remedio que encomendarme a la divina Providencia», y se dirigió al lugar habitual donde rezaba. Mientras lo estaba haciendo, con su mano realizó un pequeño movimiento y sin ninguna violencia y sin sentir dolor alguno se sacó el diente. Pudo hablar ya perfectamente y al día siguiente intervino en el acto académico con toda normalidad. Añade el biógrafo que, para recordar este favor de la Providencia divina, llevó durante mucho tiempo el diente consigo[1].

Según los historiadores, por la huelga o porque la oposición antimendicante estaba calmada, o incluso por la costumbre de la Orden dominicana de practicar el sistema rotativo de los profesores, santo Tomás recibió un comunicado del maestro general Juan de Vercelli para

[1] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* en A. FERRUA, OP (ed.), *S. Thomae Aquinatis fontes praecipuae* (Edizioni Domenicane, Alba 1968) 99.

que dejara París. No obstante, es muy extraña esta notificación por su fecha, en pleno curso académico, y por su urgencia. Ninguna de estas razones parece justificarla. Lo cierto es que, a finales de abril de 1272, el maestro Tomás y fray Reginaldo abandonaron París para regresar a Italia.

Santo Tomás ya no volvería nunca más a la Universidad de París. Dejaba iniciadas y cimentadas las vías de solución para la resolución de los tres conflictos, el antimendicante, el averroísta y el agustiniano. También una enorme producción escrita, mucho mayor que la que había realizado hasta entonces. Le relevó Romano Rossi Orsini, de Roma († 1273), que había sido bachiller sentenciario del Aquinate y éste pudo presidir su examen de graduación.

El Aquinate dejaba en París a muchos amigos. En las biografías más recientes, se insiste poco en la capacidad de santo Tomás para hacer amistades. Al igual que santo Domingo, cuyo espíritu encarnó a la perfección, tuvo muchos y buenos amigos. Lo confirma el hecho de que maestros y alumnos de la Facultad de Artes realizaron varias gestiones para impedir su marcha. Incluso cuando ya lo había hecho, enviaron una carta, firmada también por el rector, al Capítulo general de la Orden, que estaba reunido en Florencia[2].

a) *El regreso definitivo a Italia*

Los amigos del maestro Tomás no tuvieron éxito en su intento de recuperar a su admirado profesor, al que agradecían su magisterio oral y escrito, que tanto prestigiaba a su Universidad. El Capítulo general de los dominicos —que había comenzado en la festividad de Pentecostés, el 12 de junio de aquel año de 1272, en el antiguo convento de santa María Novella de Florencia, con Juan de Vercelli como maestro de la Orden— había aprobado la fundación de otros dos Estudios Generales. Existían ya cuatro en las grandes ciudades universitarias —en Bolonia, París, Colonia y Oxford—. Los nuevos estarían uno en España y otro en Italia. En aquellos momentos, parecería que el Estudio italiano podría fundarse pronto en la provincia romana, y que la persona encargada sería el Aquinate.

Del Estudio General de la provincia romana ya se había hablado en el Capítulo General de Milán, en 1270. En este de Bolonia, no se determinó la ciudad, pero lo más seguro es que pensaron en Nápoles. Era el lugar donde estaba el rey Carlos de Anjou y en Roma no residía el Papa. Sin embargo, el Estudio General no se fundó en Nápoles hasta muchos años más tarde, en 1303, cuando se creó la provincia napolitana, que se había segregado de la romana.

El Aquinate, con toda seguridad, ya estaba en Florencia durante los días del Capítulo provincial de Roma, que se celebró inmediatamente después del Capítulo General. Era costumbre que se tuviese en el mis-

[2] Cf. J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina* (Eunsa, Pamplona 1994) 338.

mo lugar y con fechas inmediatas al de este último, cuando la provincia tuviera que acogerle. Como predicador general de la provincia de Roma, santo Tomás tenía que asistir a este Capítulo provincial.

Asumiendo la disposición del Capítulo general de que debía crearse un Estudio General en la provincia de Roma, al que, por tanto, acudirían estudiantes no sólo de una provincia sino de todas las de la Orden, los dominicos comenzaron por fundar un Estudio Provincial de Teología para reunir a los estudiantes de la provincia. Confiaron esta fundación a santo Tomás.

Después de su primer regreso de París, ya había fundado, en 1265, el Estudio Provincial de Roma. Entonces, el Capítulo provincial le había señalado la ciudad. Sólo pudo escoger el convento de la misma. Ahora, según James Athanasius Weisheipl[3], además de conferirle de nuevo el honor de iniciar la creación de un Estudio Provincial, se le daba también el derecho de hacerlo donde quisiera. Santo Tomás, en esta ocasión, habría decidido que estaría en Nápoles y en su convento de santo Domingo, el primero que había conocido.

En cambio, para Jean Pierre Torrell, no hubo tal elección porque se había escogido Nápoles en un concilio provincial anterior, el del año 1269. El motivo habría sido doble: Nápoles era una ciudad universitaria y, además, la residencia del rey Carlos I. Hace notar el historiador francés que Carlos de Anjou podía haber intervenido para que el Estudio se establecería en la capital de su reino y hubiera en ella un maestro de gran prestigio, que podría ser santo Tomás. Quedaría así explicada la razón del inesperado y rápido regreso del Aquinate a Italia[4].

La hipótesis es muy factible si se tiene en cuenta que el rey Carlos I de Anjou estaba en muy buenas relaciones con la Orden y con el papa Gregorio X. Desde que había entrado en Nápoles, en 1266, había establecido la paz en el reino de Sicilia. En la Universidad, fundada por Federico II, había tranquilidad a diferencia de la de París, y el rey se había interesado en su desarrollo. Prueba de ello es que el rey francés, aprovechando la huelga general de la Universidad de París, invitó a sus profesores y estudiantes para que se trasladaran a la suya[5]. Se sabe que varios alumnos y, por lo menos, tres profesores aceptaron esta invitación.

El nuevo Estudio Provincial fue así un agregado a la Universidad de Nápoles. De hecho, el Estudio Provincial de Teología fundado por santo Tomás fue, en realidad, la Facultad de Teología de la Universidad de Nápoles. El convento de santo Domingo estaba al lado de la Universidad. Los estudiantes universitarios podían asistir a las lecciones de la cátedra de santo Tomás, al igual que a las de los otros profesores que también habían elegido. Las clases del Estudio Provincial no estaban,

[3] Ibíd., 339-340.

[4] Cf. J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (Eunsa, Pamplona 2002) 268-269.

[5] Cf. *Chartularium universitas Parisiensis,* I, ed. H. Denifle y E. Chatelain (Ex Typis Fratrum Delalain, París 1889) n.443 p.501-502.

como en los otros Estudios de la Orden, limitadas a alumnos dominicos de la provincia. El Aquinate fue como indican los primeros biógrafos, maestro regente de Teología de la Universidad de Nápoles. Además, se sabe que el Aquinate empezó a recibir del rey, como salario por su nueva regencia, una onza de oro pagadera el día primero de cada mes.

Es muy plausible, por consiguiente, que en Carlos de Anjou estuviera la causa del extraño traslado de santo Tomás de París. Por ello, puede parecer sorprendente que después de ofrecer el dato objetivo del nombramiento y salario del Aquinate, transmitido por los primeros biógrafos, Weisheipl añada: «Con todo, es sumamente dudoso que Carlos hubiese pedido a las autoridades dominicanas que le hicieran volver a París para enseñar en la Universidad»[6]. Salvo que se tenga en cuenta que el dominico canadiense en toda su obra mantiene una actitud de defensa de todas las actuaciones del rey y también de las autoridades dominicas de esta época.

Hay, además, otros fundamentos para confirmar esta posibilidad de la intervención del rey de Nápoles para explicar este extraño traslado de santo Tomás. Con la habilidad política que le caracterizaba, es razonable pensar que el rey hubiera advertido que, como napolitano, el Aquinate sería muy bien recibido por la población. Por otra parte, como miembro de la familia Aquino ahora afín a su causa por su fidelidad al papado, podría ser otro apoyo para que la nueva dinastía francesa se arraigara en un pueblo tan distinto al francés como el del reino de Sicilia. Por último, santo Tomás conocía la cultura francesa y había sido amigo de su hermano Luis IX. En cualquier caso, Carlos I había empezado a entrar, aunque de una forma velada y misteriosa, como hizo siempre, en la vida de santo Tomás.

Después de estar en Florencia y recibir el nuevo encargo, fray Tomás se dirigió a Nápoles. Al final de verano de 1272, Tomás de Aquino regresaba a la ciudad de su adolescencia. Había salido a los diecinueve años, a finales de abril de 1244, como estudiante de Artes, y a escondidas. Después, a finales de 1259, cuando tenía treinta y cuatro años y había regido una cátedra en París, había regresado y pudo escribir con tranquilidad la *Suma contra los gentiles*. Estuvo poco tiempo porque tuvo que partir para Orvieto en septiembre de 1261. Ahora, a los cuarenta y ocho años, volvía como fraile predicador famoso, dos veces catedrático de la Universidad de París y autor conocido, pero para ya no volver a partir.

Antes se detuvo en Roma para visitar a su hermana Teodora, la tercera de sus cinco hermanas y la primera menor que él. Estaba casada con el conde Roger de San Severino. Vivían en Roma porque el conde era el representante del rey Carlos en la Santa Sede.

Santo Tomás, fray Reginaldo y el joven dominico Tolomeo de Lucca, que había sido alumno suyo —o bien en Orvieto, en su oficio de lector, o bien en Roma, de maestro regente de Teología—, salieron por la Vía

[6] J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino*, o.c., 344.

Latina. Se desviaron hacia el este para visitar, como en otras ocasiones, a un antiguo alumno y gran amigo del Aquinate, el cardenal Annibaldo de Annibaldi, que residía en el castillo de Molara, al sur de Rocca di Papa.

Cuando estaban allí, santo Tomás y fray Reginaldo enfermaron de paludismo. La enfermedad se llamaba entonces «fiebre terciana» porque provoca escalofríos, fiebre y sudoración, que se repiten cada tres días. Santo Tomás se recuperó en el primer período. Fray Reginaldo, en cambio, empeoró sin que los médicos del cardenal pudieran impedirlo. Tenía convulsiones y entró en estado de coma.

Tolomeo de Lucca, que los acompañaba, fue testigo del siguiente hecho, que contó en su *Historia de la Iglesia*. Santo Tomás tomó una reliquia de santa Inés, indicando a fray Reginaldo que se la pusiera encima y tuviese confianza en la santa mártir. El enfermo se curó inmediatamente y pudieron seguir el viaje[7].

Este mismo hecho lo cuenta también Tocco[8], alumno suyo en Nápoles, aunque sin contar un detalle que recuerda Tolomeo. El maestro Tomás, para conmemorar este favor de la santa mártir romana, dispuso que cada año celebrarían de modo solemne su festividad y que invitaría a una buena cena a todos sus alumnos y frailes de su convento. Este hecho tan humano revela la cordialidad y prodigalidad del Aquinate. Tolomeo recuerda el único año en que pudieron celebrarlo, el 21 de enero de 1273, porque al año siguiente ocurrió su muerte[9].

Quizá después los tres frailes se detuvieran en el castillo de Ceccano, a unos pocos kilómetros al sudoeste de Frosinone, ciudad por la que pasaba la Vía Latina, para visitar a su sobrina Francisca, hija de su hermana Adelasia, casada con el conde Annibaldo de Ceccano. También pudieron haberse detenido en los castillos de la familia en Roccasecca y en Montesangiovanni.

Se ha dicho que visitaron también al abad Bernardo Ayglier del monasterio benedictino de Montecassino. Amigo del Aquinate, éste había conseguido, antes de partir por segunda vez hacia París, que el abad permitiera a los dominicos de la provincia fundar un convento en San Germano, muy cerca de Montecassino, y que pertenecía al monasterio. Es lógico pensar que santo Tomás quisiera saludarle y darle personalmente las gracias.

Finalmente, los frailes llegaron a primeros de septiembre a Nápoles. El prior del convento de Santo Domingo asignó a santo Tomás una celda amplia para que pudiera trabajar con comodidad. La habitación disponía también de una terraza para que pudiera pasear durante sus reflexiones. También se puso a su servicio un fraile donado —un lego o cooperador—, Juan de Salerno, que ayudaría a fray Reginaldo a atender al maestro.

[7] TOLOMEO DE LUCCA, *Historia ecclesiastica nova*, lib. XXIII c.10 n.178, en A. FERRUA, OP, (ed.), *S. Thomae Aquinatis fontes praecipuae* (Edizioni Domenicane, Alba 1968) 363-364.
[8] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino*, o.c., 98.
[9] TOLOMEO DE LUCCA, *Historia ecclesiastica nova*, lib. XXIII c.10 n.178, o.c., 364.

Los cursos debieron de empezar el 14 de septiembre de 1272, fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz, como se acostumbraba entonces en las universidades. Entre sus numerosos alumnos se encontraba Guillermo de Tocco, el autor de la primera biografía y promotor del proceso de canonización. Santo Tomás tuvo la mayor satisfacción de enseñar en la primera Universidad en la que había estudiado y, además, la satisfacción de convivir en el convento napolitano con su antiguo amigo y consejero fray Juan de San Julián.

Un poco antes, el 10 de septiembre de 1272, el rey de Sicilia, Carlos I de Anjou, comunicaba al administrador de bienes de la Corona que Roger de Aquila, conde de Traetto —fallecido el 26 de agosto de 1272, y que se había casado con Adelasia de Aquino, la segunda hermana menor de santo Tomás—, había nombrado albacea de su testamento a su cuñado dominico. Aunque parezca extraño que se viese envuelto en un asunto familiar de reparto de bienes, lo cierto es que el Aquinate cumplió este difícil encargo de ejecutor testamentario con gran eficacia.

Tuvo que contentar a muchos y además resolver un problema que afectaba de lleno a sus cuatro sobrinos. Como se trataba de una herencia que incluía muchas tierras del reino, el rey había confiado la tutoría de los hijos del difunto a un funcionario. Santo Tomás viajó a Capua para ver a Carlos I. Le pidió la licencia para restituir bienes según la voluntad del testador, ya que confesaba, en el testamento, que habían sido indebidamente apropiados. Además, que la tutela estuviese a cargo de su cuñado Roger de San Severino —casado con su hermana Teodora—, junto con la madre de los niños.

Santo Tomás consiguió ambas peticiones y sobre todo el aprecio del rey. Carlos I quedó muy impresionado con el Aquinate. En los documentos que se conservan, le llama «nuestro querido amigo». Seguramente debió de pensar que había sido un gran acierto haberlo elegido para que estuviera al frente de los estudios de Teología de su Universidad, y que las gestiones realizadas para ello habían valido la pena. Quizá fue entonces cuando decidió abonarle un sueldo tan elevado —una onza de oro al mes—, que benefició al convento de santo Domingo, porque el Aquinate lo pasaba siempre naturalmente al prior, y que gracias al mismo pudo invitar a todos los frailes el día de santa Inés.

b) *El amor a Dios*

La extrañeza que puede provocar esta eficaz intervención de santo Tomás en un asunto familiar y práctico, al igual que invitar a una cena extraordinaria a sus amigos y compañeros, es por olvidar que vivía con naturalidad y sencillez las virtudes de la pobreza y de la caridad cristiana. Se conoce un detalle revelador de su pobreza y desprendimiento, contado por el dominico fray Antonio de Brescia en el proceso de canonización. Mientras el Aquinate estaba escribiendo la *Suma contra los gentiles,* no disponía de papeles adecuados y utilizaba pequeñas y desiguales cuartillas, teniendo que aprovechar hasta el máximo el espacio disponible[10].

Tal como la concibe en su sistema filosófico-teológico, la caridad le hacía amar a sus consanguíneos, a sus hermanos de hábito, a sus amigos, a sus alumnos y a todos los seres humanos. De una manera ordenada, amaba a todos. Sus necesidades las sentía como propias, también según una cierta ordenación.

Enseña santo Tomás que el ejercicio del amor y de la caridad, o amor sobrenatural, que procede de la gracia, debe seguir un orden, ya que se refiere a objetos distintos, porque participan en distinto grado del bien supremo o felicidad eterna, fin último al que tiende el amor común y propio del hombre. El primer lugar le corresponde a Dios, principio de esta bienaventuranza o felicidad. El orden de los siguientes seres será según su proximidad a este fundamento.

En primer lugar, hay que amar, por tanto, a Dios, tanto objetiva como afectivamente, y sobre todas las cosas, incluso sobre sí mismo. El hombre debe amarle absolutamente por varios motivos. Primero, porque Dios es infinitamente bueno, es la suma bondad infinitamente bienhechora de todo lo demás. Segundo, porque Dios tiene primero el amor hacia el hombre, tomando la iniciativa en el amor y de un modo absolutamente gratuito. «Amemos a Dios, porque él nos amó primero» (1 Jn 4,19). Su amor es de suma benevolencia y quiere, por ello, comunicar al hombre su propia bondad. No ama en beneficio suyo, sino para provecho del hombre. Toda la utilidad de su amor es para los hombres.

Los bienes que Dios ha conferido al hombre son beneficios naturales, como la creación, la conservación, la providencia y la gobernación. Éstos constituyen un tercer motivo que debe impulsar al amor a Dios. El cuarto serían los sobrenaturales, beneficios inmensamente superiores a los anteriores. Santo Tomás llega a decir que: «El bien de la gracia de un solo hombre es mayor que el bien natural de todo el universo»[11]. Entre los dos bienes hay una distancia infinita. El beneficio más grande de orden sobrenatural es la futura gloria o felicidad plena, perfecta y eterna. Este fin sobrenatural, no exigido por la naturaleza humana, es fijado para el hombre de manera totalmente gratuita y misericordiosa. Todavía tendrían que añadirse los muchos beneficios naturales y sobrenaturales que Dios concede especialmente a cada hombre o a cada persona.

Sobre la prioridad universal del amor a Dios, que le debe el hombre, los comentaristas de santo Tomás precisaron que el precepto no exige, sin embargo, que en esta vida sea un amor apreciativa o afectivamente más intenso que el que se pueda tener a las criaturas, aunque de modo involuntario. Basta, para ello, con que sea más intenso objetivamente, de manera que la voluntad anteponga el amor a Dios a cualquier otro,

[10] Cf. *Processus canonizationis sancti Thomae Aquinatis, Neapoli,* en A. FERRUA (ed.), *S. Thomae Aquinatis fontes praecipuae* (Edizioni Domenicane, Alba 1968) 300: LXVII, fray Antonio de Brixia.
[11] *STh.* I-II q.113 a.9 ad 2.

por reconocer intelectualmente que Dios es lo más digno y amable. La razón es que la intensidad subjetiva o afectiva en el hombre no depende de la grandeza del objeto, sino de la presencia y viveza con las que se capta, sobre todo porque depende, además, de la afectividad sensible.

Añadían que, no obstante, a medida que el hombre se une más íntimamente con Dios, por efecto de los dones sobrenaturales, se va incrementando su amor hacia él también subjetiva o sentimentalmente. En el cielo, se amará, por tanto, a Dios más que a nadie, tanto en intensidad objetiva como subjetiva. Se cumplirá así perfectamente el primer mandamiento de la ley divina: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente» (Mt 22,37).

El tomista español Domingo Báñez[12] (1528-1604), que defendió la posición de santo Tomás en las controversias filosófico-teológicas de finales del siglo XVI y principios del XVII, llamadas «de auxilis»[13], corrigió esta explicación, que se había hecho común. Siguiendo fielmente al Aquinate, advirtió que, en el amor a Dios, por su máxima intensidad, no se pueden distinguir el aspecto objetivo y el subjetivo. Al mayor bien que es Dios se le debe el máximo amor y para que sea así se le debe también el mayor amor afectivo.

Debe notarse que la diferencia entre los dos aspectos del amor —objetivo y apreciativo— la aplica santo Tomás al amor a las criaturas. Al compararse, en el hombre, el amor a Dios y el amor a las criaturas, aparece la diferencia de que se tiene a estas últimas un amor superior en intensidad subjetiva que el que se tiene a Dios, aunque ya se le tenga un mayor amor objetivamente que a ellas. Este mayor afecto a las criaturas, producido por su mayor cercanía a nosotros, y que, por ello, es natural y no libre, es un entorpecimiento para el debido amor a Dios. El principal y primer mandamiento exige no sólo «entregarle nuestra intención, nuestra voluntad y nuestra mente», sino también que se debe: «entregar a Dios todas las fuerzas»[14]. En cualquier caso, el mayor amor afectivo a una criatura no procede de la caridad sobrenatural aunque el amor ordenado a ella, y, por tanto, sin su primacía en este aspecto afectivo con respecto a Dios, puede ser también sobrenatural.

La caridad es amistad con Dios porque cumple las cinco condiciones de todo amor de amistad: benevolencia, reciprocidad, comunicación de la vida personal o el compartir el bien espiritual —que es según el entendimiento y la voluntad—, y la unión afectiva de esta última, que llevan a la unión efectiva o real, fin y efecto del amor. Por los benefi-

[12] Cf. J. A. GARCÍA CUADRADO, *Domingo Báñez (1528-1604): introducción a su obra filosófica y teológica* (Cuadernos de Anuario Filosófico, 13; Eunsa, Pamplona 1999).

[13] F. MARÍN-SOLA, «El sistema tomista sobre la moción divina»: *CTom* 94 (1925) 5-54; ÍD., «Respuesta a algunas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina»: *CTom* 97 (1926) 5-74; ÍD., «Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina»: *CTom* 99 (1926) 321-397.

[14] *Collat. in praecep.* V, en *Opúsculos* IV 1098. «El hombre tiene que hacer entrega de sí mismo a Dios. Vamos a considerar ahora cuáles de las cosas en concreto ha de entregarle. Son cuatro: el corazón, el alma, la mente y las fuerzas. Por eso dice: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas" (Mc 12,30)» (ibíd.).

cios que Dios comunica al hombre, es posible la amistad divina. Dios comunica su infinita bondad al hombre. Le hace incluso participar de su misma felicidad o bienaventuranza. Esta comunicación divina fundamenta la caridad o amistad con Dios.

> «Habiendo cierta comunicación del hombre con Dios, en cuanto nos comunica su bienaventuranza, sobre tal comunicación es menester cimentar alguna amistad [...] Y el amor fundado en esta comunicación es la caridad. Por donde es claro que la caridad es una amistad del hombre con Dios»[15].

Hay que reparar, respecto a este amor de amistad con Dios o caridad, que, en primer lugar, indica santo Tomás, al hombre por sí mismo no le es posible tener amistad con Dios, mantener la reciprocidad.

> «La caridad es una amistad del hombre con Dios fundada en la comunicación de la bienaventuranza eterna. Esta comunicación no se da según dones naturales, sino gratuitos, porque dice san Pablo: "La vida eterna es gracia de Dios" (Rom, 6,23), por donde la misma caridad sobrepasa las facultades de la naturaleza. Lo que sobrepuja la capacidad de la naturaleza no puede ser natural ni adquirido por potencias naturales, pues el efecto natural no trasciende su causa. Por lo cual, no podemos tener la caridad naturalmente, ni adquirirla por las fuerzas naturales, sino por la infusión del Espíritu Santo, que es el amor del Padre y del Hijo, cuya participación en nosotros es la misma caridad creada»[16].

La amistad con Dios tiene un origen sobrenatural. Se posee por infusión divina. Las comunicaciones o beneficios de orden natural, por estar a infinita distancia de la gracia, comunicación que permite la convivencia de la misma vida divina por participación, no funda ninguna amistad. Desde las criaturas, la razón humana puede ascender hasta Dios como Creador. El hombre obtiene así un concepto filosófico de Dios en cuanto un atributo de su naturaleza. También la razón humana le permite que: «Pueda considerar la naturaleza divina como subsistente y como persona». No le es posible conocer a las tres personas divinas porque la creación es un poder que pertenece a la esencia o naturaleza divina. Sin embargo, como:

> «En Dios, es idéntico lo que es y aquello por lo que es, todo lo que se atribuye a Dios en abstracto, considerado aparte del resto, será algo subsistente, y, por tanto, una persona, ya que tal atributo pertenece a una naturaleza intelectual»[17].

Este conocimiento racional de Dios como Creador y como persona no posibilita un amor de amistad con él. Sólo un amor de benevolencia, fruto del deseo natural de amar a Dios más que a sí mismo. Por el mismo camino de la razón, incluso el hombre puede conocer la infinita Bondad de Dios. Sin embargo, por sí mismo no puede unirse a ella, tener amistad con Dios.

[15] *STh.* II-II q.23 a.1 in c.

[16] Ibíd., q.24 a.2 in c.

[17] Ibíd., III q.3 a.3 ad 1.

El amor de amistad, con sus características esenciales de benevolencia, reciprocidad y comunicación vital, que origina necesariamente la unión afectiva y la posible unión real, está causado por la semejanza en un bien. Por ello, explica santo Tomás:

> «Amamos naturalmente al sumo bien sobre todas las cosas, en cuanto poseemos su semejanza por los bienes naturales. Mas como la naturaleza no puede alcanzar a las operaciones divinas, que son su misma vida y bienaventuranza, es decir, la visión de su esencia, por eso no alcanza tampoco a la amistad, que hace al hombre convivir y comunicar en todo con Dios como amigo. Por eso, se precisa la adición de la caridad para tener amistad con Dios y para que le amemos, hechos semejantes a él»[18].

Con el don sobrenatural de la gracia, por el cual la naturaleza humana es elevada en su mismo ser al orden sobrenatural y constituyendo en el hombre como una nueva naturaleza, que le permitirá realizar operaciones sobrenaturales, el hombre participa sustancialmente de la naturaleza divina, se hace semejante a Dios en su divinidad. El hombre puede tener ya amistad con Dios y compartir la misma vida de Dios, tener comunicación con ella, incoativa en esta vida y plena y definitiva en la bienaventuranza eterna.

Al hacerle partícipe sustancialmente de su naturaleza divina, de hacerle imagen sobrenatural suya, o hijo adoptivo —semejante al Verbo, su hijo natural— Dios se da al hombre como amigo. Por ello, éste puede corresponderle, tener amistad con él. Con ella, podrá poseer de algún modo su infinita bondad en cuanto bienaventuranza o felicidad, comunicada, o en común, compartida de alguna manera. La comunicación por Dios de su vida divina al hombre hace posible el amor teologal, la amistad entre el hombre y Dios.

El don de la caridad, infundido por Dios, no es merecido por la naturaleza humana. Ni tampoco por una disposición previa de la misma, o por una preparación anterior del hombre porque: «Incluso esa misma disposición o impulso los causa el Espíritu Santo, moviendo más o menos a la mente del hombre según su voluntad»[19]. Además:

> «Por sobrepujar la caridad la proporción de la naturaleza humana no depende de ninguna virtud natural, sino de la sola gracia del Espíritu Santo, que la infunde. Por lo cual, la cantidad de caridad no depende de la condición de la naturaleza o de la capacidad de la virtud natural, sino sólo de la voluntad del Espíritu Santo, que reparte sus dones como quiere»[20].

Sólo por las obras realizadas en gracia de Dios, teniendo así ya la virtud sobrenatural de la caridad, el hombre puede merecer el aumento de la gracia y, por tanto, el de la misma caridad, y la vida eterna.

> «La obra meritoria del hombre puede considerarse en un doble sentido. Primero, en cuanto que procede del libre albedrío; segundo, en cuanto que procede de la gracia del Espíritu Santo. Si nos atenemos a la sustancia de la obra y en cuanto que procede del libre albedrío, entonces no puede haber condignidad con la vida eterna, debido a la máxima desproporción; pero se da una razón de congruencia por cierta igualdad proporcional, pues parece razonable que al hombre que obra según sus fuerzas, Dios le recompense según la excelencia de su poder».

[18] *In Sent.* III d.27 q.2 a.2 ad 4.
[19] *STh.* II-II q.24 a.3 ad 1.
[20] Ibíd., a.3 in c.

El Aquinate se refiere a dos tipos de mérito: el de condigno, basado en la justicia, y, por tanto, en la igualdad o proporcionalidad entre el acto meritorio y la correspondiente recompensa; y el de congruo, que se basa en razones de conveniencia, por parte del que obra, y de liberalidad, del que recompensa. Así, por ejemplo, el trabajador adquiere el mérito de condigno para recibir su salario; el que ha hecho un favor tiene el mérito de congruo o se hace acreedor de una recompensa agradecida. El único mérito de la buena obra sería de congruo, pero, en cuanto realizada por el hombre en gracia de Dios, no por razones de justicia, aunque tampoco de pura gratuidad.

Sin embargo, como la buena obra del hombre no procede sólo de su libertad, de algo natural, sino de la gracia que la ha movido, añade santo Tomás:

> «Si hablamos de la obra meritoria en cuanto que procede de la gracia del Espíritu Santo, entonces merece de condigno la vida eterna. Porque en ese caso, el valor del mérito, se mide por el poder del Espíritu Santo, que nos mueve a la vida eterna, conforme al texto de san Juan: "Brotará en él una fuente de agua que salte hasta la vida eterna" (Jn 4, 14). También se toma la recompensa de la obra atendiendo a la dignidad de la gracia, mediante la cual el hombre, hecho consorte de la naturaleza divina, es adoptado como hijo de Dios, al que se debe la herencia por el mismo derecho de adopción, según el texto del apóstol: "Si hijos, también herederos" (Rom 8,17)»[21].

Ahora, la recompensa debida a la justicia es de condigno, pero no con respecto al hombre —Dios no puede contraer obligaciones respecto a él—, sino porque se debe a sí mismo el cumplir su palabra de recompensar estos actos meritorios.

En segundo lugar, advierte santo Tomás que la caridad es una virtud única. La caridad de Dios, en el sentido del amor de Dios hacia el hombre, que es el primero, es la misma que la caridad del hombre, en el otro sentido de la caridad con que el hombre puede amar a Dios porque ha recibido el don sobrenatural de Dios. El amor de Dios, que es creador, crea en el hombre la vida divina, que es la que permite amar a Dios. El primer amor con que Dios ama a los hombres es el mismo con que éstos le corresponden porque: «En cuanto a cierta unión espiritual el hombre de alguna manera se transforma en aquel fin último, lo cual hace la caridad»[22].

[21] Ibíd., I-II q.114 a.3 in c.
[22] Ibíd., q.62 a.3 in c.

También la caridad como hábito sobrenatural humano es específicamente una. «La caridad es omnímodamente virtud única»[23]. Aunque a los objetos a los que se dirige la caridad sean distintos no lo es su motivo formal, que es lo especificante: Dios en cuanto amigo del hombre, o en cuanto le comunica su misma vida divina. «Siendo el fin de la caridad uno, a saber: la Bondad Divina, es también una la comunicación de la bienaventuranza eterna sobre la que se cimienta esta amistad». Por ello: «Es evidente que son de la misma especie el acto con que se ama a Dios y el acto con el que se ama al prójimo»[24]. Con el mismo amor teologal de caridad, se ama a Dios, y también a uno mismo y al prójimo por Dios.

El amor de caridad es único. Con el mismo movimiento y, por tanto, a la vez, el hombre ama a Dios más que todo, se ama a sí mismo, aunque con un amor subordinado al amor de Dios, y ama a los demás. El amor de caridad es uno en todas sus fases y unifica a todas las demás virtudes, en cuanto les da su ordenación definitiva[25], perfeccionándolas y sobreelevándolas[26].

La caridad es el fundamento en el que se apoyan las otras virtudes. Además, es su raíz en el sentido de que: «la caridad ordena los actos de todas las virtudes al último fin, y, por eso, da la forma a los actos de las virtudes»[27]. Como consecuencia: «no puede haber virtud verdadera sin caridad»[28]. Aunque es cierto que: «puede darse sin caridad acción buena de suyo, aunque no perfectamente buena, por faltarle la debida ordenación al fin»[29].

En tercer lugar, nota santo Tomás que, por la caridad, el hombre ama a Dios no sólo como objeto de la bienaventuranza divina exclusiva, sino también de la bienaventuranza propia. Puede decirse que se le ama con amor de benevolencia y con amor de deseo. El amor a Dios hace que se le quiera por ser Sumo bien, en sí mismo y para el hombre. La caridad es amor a Dios por sí mismo y «en cuanto objeto de bienaventuranza»[30].

Dios no sólo es infinitamente amable en sí mismo, sino que además se ha destinado para el hombre. Siendo así es posible el amor de amistad o caridad, que requiere comunicación recíproca. Aristóteles definía la amistad como «Mutua benevolencia y comunicación en las operaciones de la vida»[31]. Por ser su bien, el hombre puede amar a Dios con un verdadero amor de amistad y, por tanto, compartiendo su felicidad, incoativa y consumativamente, según sea en esta vida o en la otra.

Con gran audacia, santo Tomás llega a decir que «Y dado el imposible de que Dios no fuese el bien del hombre, no habría razón de amar

[23] Ibíd., I q.2 a.2 ad 1.
[24] Ibíd., II-II q.25 a.1 in c.
[25] Cf. ibíd., q.23 a.8.
[26] Cf. ibíd., a.7.
[27] Ibíd., a.8 in c.
[28] Ibíd., II-II, q.23 a.1 in c.
[29] Ibíd., a.7 ad 1.
[30] Ibíd., a.4 in c.
[31] ARISTÓTELES, *Ética,* VIII 2 3.

a Dios»[32]. En esta demostración por reducción al absurdo, se afirma que Dios es el bien, pero que desea entrar en comunicación con el hombre, ser, por tanto, su bien. Como consecuencia el hombre puede corresponderle y compartir este bien. Por consiguiente, si Dios no le comunicara su mismo Bien, si no fuese el bien del hombre, no le sería posible tener amistad, amor pleno, con él.

Es posible la caridad humana, aparte de la razón de ser infundida por Dios, porque el bien divino está destinado para el hombre. Se ama, por ello, a Dios como objeto de la felicidad propia. El amor a Dios es viable, porque se le ama en cuanto amigo del hombre, o en cuanto le comunica su misma vida divina.

El hombre, por tanto, puede tener amor de amistad con Dios porque, por un lado, él la comienza, tomando la iniciativa en el amor y, de un modo absolutamente gratuito, infundiendo la correspondencia a su amor, aunque respetando la libertad humana para hacer posible este mismo amor. El amor no se puede imponer. Necesita siempre la libertad. Por otro lado, Dios es objeto de la amistad humana no por ser únicamente el bien infinito, sino porque siéndolo hace feliz al hombre al hacer que su propio Bien sea el del hombre.

Al amor a Dios reducido a mero amor de benevolencia, al querer el bien para el otro sin acompañarle el amor de deseo, o el querer el bien para mí, se le ha llamado «amor puro». Sin embargo, para santo Tomás, no puede darse, por lo menos de una forma habitual y permanente. Sería prescindir, en esta vida, de la esperanza. La virtud teologal de la esperanza tiene el mismo objeto que la caridad: Dios como sumo bien comunicativo, pero al que se le añade la característica de ser arduo o difícil de conseguir.

A veces, los poetas han hablado de un amor perfectamente desinteresado a Dios, de un amor que sólo quiere agradar, sin preocuparse de ventajas temporales o eternas. Un poeta español anónimo escribió, por ejemplo, los conocidos versos del soneto «A Cristo Crucificado», una pequeña joya de la mística española del siglo XVI, atribuido con frecuencia a santa Teresa:

> «No me mueve, mi Dios, para quererte // el cielo que me tienes prometido; // ni me mueve el infierno tan temido // para dejar por eso de ofenderte.
> Tú me mueves, Señor; muéveme el verte // clavado en una cruz y escarnecido; // muéveme ver tu cuerpo tan herido; // muévenme tus afrentas y tu muerte.
> Muéveme, al fin, tu amor, y en tal manera, // que aunque no hubiera cielo, yo te amara, // y aunque no hubiera infierno, te temiera.
> No me tienes que dar porque te quiera; // pues, aunque lo que espero no esperara, // lo mismo que te quiero te quisiera».

Puede que como un acto aislado y muy transitorio se prescinda de la esperanza. Así parece que les ha ocurrido de hecho a veces a los místicos. Sin embargo, no se puede prescindir del deseo de la propia felicidad,

[32] *STh.* II-II q.26 a.13 ad 3.

que se encontrará en la contemplación divina. El deseo y la esperanza de la visión y el goce de Dios no perturban al «puro amor». Por el contrario, animan a amar a Dios con un amor de caridad más ferviente.

La Iglesia declaró errónea, entre otras, la siguiente tesis del quietismo —la herejía del siglo XVII centrada en la identificación con Dios por la completa aniquilación de las facultades del alma—: «Se da un estado habitual de amor a Dios que es caridad pura y sin mezcla alguna de propio interés. Ni el temor de las penas ni el deseo de las recompensas tienen ya parte en él. No se ama ya a Dios por el merecimiento, ni por la perfección, ni por la felicidad que ha de hallarse en amarle» (Dz 1327). También, según el magisterio de la Iglesia, el amor puro a Dios, por tanto, no se puede dar en un estado permanente y habitual.

c) *El amor a sí mismo*

Según el orden de la caridad, en segundo lugar, hay que amarse a sí mismo con amor de caridad. Puede parecer extraño que el amor consigo sea objeto de un precepto o que sea anterior al amor a los demás. En realidad, está incluido al igual que su primacía en el precepto de amor al prójimo. Escribe santo Tomás:

> «Se dice en la Biblia, Levítico (Lev 19,18) y en el Evangelio de san Mateo (Mt 22,39): "Amarás a tu prójimo como a ti mismo". Por donde se echa de ver que el amor del hombre a sí mismo es el modelo del amor que ha de tener a otro»[33].

El amor a sí mismo, por ser el modelo del amor al prójimo, es, además, anterior al mismo, puesto que antes que el ejemplado está el ejemplar. Es también un amor natural porque obedece a una inclinación de su propia naturaleza que cada hombre se ame a sí mismo. Sobre esta inclinación natural de amor a sí mismo se funda el precepto de ley de naturaleza de amor a sí. Este deber natural es a su vez elevado al orden sobrenatural, al ser imperado por el deber de la caridad hacia nosotros mismos y hacia el prójimo.

El hombre está obligado a amarse a sí mismo, pero debe hacerlo, además, con amor de caridad, con amor de amistad sobrenatural. En realidad, de manera más precisa, hay que decir que el hombre no tiene amistad natural consigo mismo. Nadie es amigo de sí.

> «Propiamente uno no tiene amistad consigo mismo, sino otra cosa mayor que ella. En efecto, la amistad dice unión, pues como dice Dionisio, el amor es "poder unitivo" *(Los nombres divinos,* 4, 12), y cada uno tiene en sí una unidad que es superior a cualquier otra unión».

Esta unidad afectiva consigo mismo no sólo es mayor que la unión que se logra en la amistad, incluso en el mayor de sus grados, sino que

[33] Ibíd., a.4 sed c.

es su fundamento y su alimento, y en este sentido es su causa eficiente instrumental.

> «Así como la unidad es principio de la unión, así el amor con que uno se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad, pues tenemos amistad con los demás en cuanto que con ellos nos portamos como con nosotros mismos, como dice Aristóteles que: "todo lo amistoso para con otro proviene de lo amistoso para con uno mismo" *(Ética,* IX, 4,1)».

La caridad para consigo mismo, en cuanto amistad sobrenatural, ya no se basa en esta unidad natural de cada uno consigo mismo, que incluye la del amor, todavía es más obligatoria, porque se fundamenta en la caridad para con Dios.

> «La caridad [...] principalmente es amistad del hombre con Dios, y, por consiguiente, con todas las cosas de Dios; entre las cuales también está el hombre mismo que tiene caridad. Y de este modo entre las cosas que ama el hombre con caridad, como pertenecientes a Dios, está que se ame él mismo por caridad»[34].

La caridad para con uno mismo es una consecuencia del amor sobrenatural a Dios y, por tanto, de querer su voluntad. Cada hombre, por ello, tiene que procurar más que por nadie su propia perfección y salvación, que las quiere Dios. Sobre todo debe cuidarse de esta última, lo cual no sólo es legítimo, sino, además, obligatorio.

Según este orden de la caridad: «debe el hombre amar más a Dios que a sí mismo»[35] y «el hombre debe amarse más a sí mismo que al prójimo»[36]. Esto último no implica desorden. No todo amor de sí es egoísmo. Sólo el amor desordenado es egoísmo, el amor egocéntrico, el que descentra el hombre de Dios y pretende la concentración en sí del afecto y servicio de los demás.

El amor a sí mismo, lícito y obligatorio, no se identifica con el vicio del egoísmo, una especie de culto al yo y, por tanto, atribuyéndole un carácter sagrado e inviolable. El egoísmo se toma el poder de otorgar al hombre el derecho de satisfacer todas sus inclinaciones y deseos incluso los desviados, y el de adquirir todos los vicios. El egoísmo, por ello, es el origen de todos los pecados, su primera causa eficiente.

Con el egoísmo el hombre establece como bien supremo al propio yo, a pesar de su dependencia ontológica y de sus limitaciones naturales. El yo ocupa el puesto del fin último. Suplanta el lugar de Dios. Queda así alterado el orden natural. Este trastorno procede de otro más profundo insertado en la misma naturaleza humana, efecto del pecado original.

El egoísmo procede del pecado original, una propensión que conduce al egoísmo, y, como consecuencia, a todos los demás pecados si la voluntad no lo impide. El poeta Milton, en *El paraíso perdido,* describe así la situación de Adán y Eva después del pecado de procurar ser

[34] Ibíd., q.25 a.4 in c.
[35] Ibíd., q.26 a.6 sed c.
[36] Ibíd., a.4 in c.

independientes de Dios, por querer decidir por ellos mismos lo que es bueno y malo para lograr su felicidad:

> «Cuando se hubo exhalado la fortaleza de aquel engañoso fruto, cuyos gratos y embriagantes vapores se habían apoderado de sus espíritus, halagando con quimeras sus facultades interiores; apenas un sueño más pesado, engendrado por malignos humos y agobiado por imágenes rememorativas, les hubo abandonado, levantáronse como si despertaran de un penoso ensueño. Miráronse el uno al otro, y no tardaron en conocer cuánto se habían abierto sus ojos, cuánto sus almas se habían obscurecido. La inocencia que, cual un velo, les había ocultado el conocimiento del mal, había desaparecido. La justa confianza, la rectitud natural y el honor, habiendo huido de ellos, les había dejado expuestos a la culpable vergüenza, y si bien ella los cubrió, más su manto descubría a entrambos».

Su espíritu se había rebelado contra Dios y ahora su cuerpo empezó también a rebelarse contra su espíritu y ya la naturaleza no le estaba sometida como antes. Con esta rebelión generalizada:

> «Al propio tiempo que las lágrimas corrían de sus ojos, se alzaban en sus pechos terribles tempestades animadas por las más violentas pasiones, tales como la cólera, el odio, la desconfianza, la sospecha y la discordia, turbando dolorosamente el estado interior de su espíritu, antes tan tranquilo y lleno de paz, ahora agitado y turbulento. Ya la razón había dejado de imperar en la voluntad y no era guiada por sus consejos; ambos estaban sujetos al apetito sexual, de origen bastardo, el cual pretendía adquirir un altanero imperio sobre la razón soberana»[37].

Su mismo espíritu que antes buscaba a Dios, ahora huía de él. Clive Staples Lewis, después de estudiar *El Paraíso perdido,* de Milton, escribió su famosa trilogía de teología-ficción —*Lejos del planeta silencioso* (1938), *Perelandra* (1943), *Esa horrible fuerza* (1945)—. En la primera obra, por esta lejanía de Dios, la Tierra es denominada por los seres racionales de otro planeta, que viven en estado de inocencia por no haber cometido el pecado original: «Thulcandra, el mundo o planeta silencioso»[38]. Porque vive de espaldas a Dios, es un mundo encerrado en sí mismo. Por su aislamiento no es conocido por los otros seres espirituales del universo. Tal como dice uno de ellos: «Thulcandra es el mundo que no conocemos. Él sólo está fuera del espacio y no viene ningún mensaje de él»[39].

Aunque el hombre, en estado de naturaleza caída, sufrió una disminución parcial de sus fuerzas naturales, conservó íntegra su naturaleza y sus facultades, aunque por esta «herida», ya sin armonía[40]. Así se explica que su inteligencia haya progresado con la ciencia y la técnica, pero, por estar apartada de Dios, se haya servido de los adelantos científicos y técnicos para satisfacer sus deseos y pasiones desordenadas. El filólogo

[37] J. MILTON, *El paraíso perdido,* trad. en prosa S. A. Mascaró (Joaquín Gil Editor, Barcelona, [2]1935) 90.
[38] C. S. LEWIS, *Lejos del planeta silencioso,* trad. M. Barrera (Encuentro, Madrid 1994) 82.
[39] Ibíd., 145.
[40] Cf. *STh.* I-II q.85 a.2 in c.

protagonista de la novela de Lewis, el Dr. Ransom —en quien no es difícil reconocer a su amigo John Ronald Reuel Tolkien (1892-1973)—, afirma, por ello: «nuestro mundo es perverso»[41]. Con el pecado original, la naturaleza humana no quedó destruida ni corrompida, sino únicamente «herida». El egoísmo, nacido directamente de una naturaleza íntegra, pero debilitada por esta herida, es esencialmente contrario a la caridad y, por tanto, a la caridad para consigo mismo.

El ordenado amor natural o sobrenatural a sí mismo, que es siempre anterior al amor al prójimo, sin embargo, no debe ser invariablemente más intenso que este último. El hombre tiene la obligación de amarse a sí mismo más que al prójimo, pero sólo en igualdad de órdenes, natural o sobrenatural, y de circunstancias —como, por ejemplo, la de sufrir necesidad—, y en el mismo grado.

Según este criterio, se puede dar esta primera regla sobre el orden del amor: el hombre debe amar su propio bien espiritual antes que el bien espiritual de su prójimo. La razón es que el fundamento de la caridad es Dios como suprema bienaventuranza del hombre. A él se le debe amar en primer lugar y después a todos los que han de participar de esta bienaventuranza, y según el modo en que lo hagan.

El hombre debe amar a Dios más que a sí mismo porque Dios es el primer principio de la bienaventuranza. Argumenta el Aquinate:

> «El amor de caridad se funda en la comunicación de la bienaventuranza, que consiste esencialmente en Dios, como en el primer principio, del cual se deriva a todos los que son capaces de ella. De aquí que principalmente y en sumo grado ha de ser amado con caridad Dios. Es amado, pues, como causa de bienaventuranza, y el prójimo como copartícipe nuestro en la misma»[42].

En cambio, el hombre se debe amar a sí mismo con prioridad respecto al amor del prójimo. El sentido de esta afirmación y su justificación los da santo Tomás en el siguiente pasaje:

> «Debe el hombre, después de Dios, amarse más a sí mismo que a otro cualquiera. Y es claro, por el motivo mismo de amar. Dios es amado cual principio del bien sobre el que se funda el amor de caridad. Y el hombre se ama a sí mismo por razón de que es partícipe de dicho bien; mientras que al prójimo, a causa de su asociación a este bien. La asociación motiva el amor, pues implica una cierta unión en orden a Dios. Por eso, así como la unidad es superior a la unión, así también es mayor incentivo de amor que el hombre participe el bien divino que el que otro se le asocie en esta participación, y en consecuencia, el hombre debe amarse más a sí mismo que al prójimo».

El hombre se ama espiritualmente más a sí mismo que a su prójimo porque es el que participa directamente de la bienaventuranza, mientras que su prójimo sólo es su compañero en la participación. Una confirmación de esta prioridad es que: «El hombre no debe incurrir en el mal

[41] C. S. LEWIS, *Lejos del planeta silencioso,* o.c., 146.
[42] *STh.* II-II q.26 a.2 in c.

del pecado, que contraría a la participación de la bienventuranza eterna por librar al prójimo de un pecado»[43].

Una segunda regla es la siguiente: el hombre debe amar más, y, por tanto, preferir el bien espiritual del prójimo que su propio bien corporal. El motivo es porque el alma de los demás, al igual que la propia, participa directamente de la bienaventuranza eterna, mientras que el cuerpo sólo lo hace indirectamente porque lo hace por la redundancia de la gloria del alma en él.

> «Ha de ser más amado con caridad aquello que tiene mayor motivo de ser cosa amada por caridad. El consorcio en la participación plena de la bienaventuranza, motivo del amor al prójimo, es motivo más poderoso para amar que la participación de la bienaventuranza por redundancia, motivo de amor al propio cuerpo. De aquí que debamos amar más al prójimo, en cuanto a la salud de su alma, que a nuestro cuerpo»[44].

El consorcio, o asociación, en la bienaventuranza es mayor con el alma del prójimo que con el propio cuerpo. De ahí que el amor hacia ella tenga la prioridad que se debe al cuerpo. Este último es capaz de bienaventuranza sólo por redundancia o como resultado de estar unido al alma, auténtico sujeto de la gloria, cuya sobreabundancia repercute en él. Es justo, sin embargo, que el cuerpo obtenga este beneficio porque:

> «Aunque nuestro cuerpo no puede gozar de Dios conociéndole y amándole, con todo, por las obras que hacemos con el cuerpo podemos llegar a la acabada fruición de Dios. Por lo cual, del gozo del alma redunda cierta bienaventuranza en el cuerpo [...] De esta manera, por ser el cuerpo de algún modo partícipe de la bienaventuranza, puede amarse con amor de caridad»[45].

Al cuerpo hay que amarlo con amor de caridad. Al igual que se le tiene un amor natural, que ordenado es lícito e incluso obligatorio por ser el cuerpo parte esencial de la naturaleza humana, se le debe amar con caridad, pero por otra razón. El cuerpo es un instrumento para alcanzar la felicidad eterna.

> «La naturaleza de nuestro cuerpo no ha sido creada por el principio del mal, como dicen las fábulas maniqueas, sino por Dios; por lo cual podemos usarlo en servicio de Dios [...] Y así, por el amor de caridad con que amamos a Dios, debemos también amar nuestro cuerpo»[46].

No obstante, si la mayor unión produce mayor amor de caridad, y, por ello, el hombre debe amarse más a sí mismo, en cuanto al alma, que a la del prójimo, pero a ésta más que a su cuerpo, surgen dos dificultades con respecto a estas dos reglas. Al resolverlas, santo Tomás completa y refrenda su doctrina sobre el orden de la caridad.

[43] Ibíd., a.4 in c.
[44] Ibíd., a.5 in c.
[45] Ibíd., a.5 ad 2.
[46] Ibíd., q.25 a.5 in c.

Respecto a la primera, es la siguiente: los hombres mejores que uno mismo, como, por ejemplo, los santos, están más unidos a Dios. Luego, deberían amarse espiritualmente más que uno mismo[47]. Esta conclusión queda invalidada con esta respuesta:

> «El amor de caridad no sólo se mide por parte del objeto, que es Dios, sino también por parte del amante, a saber, el hombre que tiene caridad; al igual que la cuantía de cualquier acción depende en cierto modo del sujeto mismo. De ahí que, aunque el prójimo más bueno esté más cerca de Dios, no está con todo, tan cercano a quien tiene caridad como lo está este a sí mismo; y así no se sigue que deba uno amar más al prójimo que a sí mismo»[48].

Admite, por tanto, santo Tomás, la tesis general de la relación proporcional entre la unidad y la caridad. Distingue, además, entre dos unidades, que resultan de aplicar la división entre lo objetivo y lo subjetivo, o afectivo, del amor. En el imperativo de amarse a sí mismo sólo requiere el aspecto subjetivo o afectivo. No es preciso que cada hombre se crea con superior bondad que los demás y, por tanto, más digno de amor para conservar la prioridad de su amor respecto al que debe al prójimo. Para ello, no necesita descubrir una propia superioridad objetiva. Le basta una sola razón: que es él mismo. La unidad de mismidad la tiene consigo mismo y no con los demás. Esta unidad propia, que no puede tener con el prójimo, ni en el máximo grado de amistad, hace que deba anteponer su amor al del prójimo.

El imperativo del amor de caridad por sí solo requiere la supremacía sobre el amor al prójimo en cuanto a la intensidad subjetiva, no, en la dirección intencional de estimación, de manera objetiva. En cambio, el imperativo perfecto del amor de caridad es amar a Dios por encima de todo, y hasta de sí mismo, tanto objetiva como subjetivamente.

Respecto a la segunda regla, se plantea el siguiente problema: en cada hombre, su cuerpo, que está más unido a él que el prójimo, debería ser más amado. Parece, por tanto, que el hombre debería amarlo más que al alma del prójimo[49]. A esta dificultad responde santo Tomás:

> «Nuestro cuerpo es más allegado a nuestra alma que el prójimo en razón de constituir la propia naturaleza; pero, en cuanto a la participación de la bienaventuranza, mayor es la alianza del alma del prójimo con la nuestra que la del cuerpo propio»[50].

Es mayor la unión del consorcio en la bienaventuranza de las almas que la que hay con el propio cuerpo, y también con su redundancia en ella. No obstante, todavía se podría replicar que si bien, como es lógico, no todos los hombres deben exponer su cuerpo para salvar el alma del prójimo, sino los que lo hacen libremente, buscando la perfección de

[47] Cf. ibíd., q.26 a.4 ob 1.
[48] Ibíd., a.4 ad 1.
[49] Cf. ibíd., a.5 ob 2.
[50] Ibíd.

la caridad, no se ve que sea obligatorio amar más el bien espiritual del prójimo que el propio cuerpo[51]. Responde el Aquinate:

> «A todo hombre incumbe el cuidado del propio cuerpo, pero no a todos el cuidado de la salvación del prójimo sino es en caso de necesidad. Por eso, no es exigencia necesaria de la caridad que el hombre exponga su cuerpo por salvar al prójimo a no ser en caso que tenga obligación de mirar por su salvación; que, con todo, uno se ofrezca a ello espontáneamente, es de perfección de la caridad»[52].

d) *El amor al prójimo*

En el tercer lugar del orden del amor o de la caridad, está preceptuado el amor al prójimo. En el mandamiento «amarás a tu prójimo, como a ti mismo» (Lev 19,18; Mt 22,39), explica santo Tomás:

> «Se preceptúa acertadamente, pues se toca en él el motivo y el modo de amar. El motivo de ese amor se toca por el hecho de llamarle "prójimo", ya que debemos amar con caridad a los demás por estar próximos a nosotros según la imagen natural de Dios y la capacidad para la gloria. No importa que se diga "prójimo" o "hermano", como se lee en san Juan (1 Jn 4,20-21), o "amigo" como dice el Levítico (Le 19,18), porque todos esos nombres designan la misma afinidad»[53].

De los dos motivos del amor al prójimo señalados por el Aquinate, uno es natural, el ser imagen de Dios, y otro sobrenatural, la concurrencia a un mismo fin sobrenatural. Ambos revelan que hay un amor natural y otro sobrenatural. Existe un amor puramente natural que procede de la misma naturaleza humana.

> «Es natural a todos los hombres el amarse mutuamente, como lo demuestra el hecho de que un hombre, por cierto instinto natural, socorre a otro, incluso desconocido, en caso de necesidad; por ejemplo, apartándose de un camino equivocado, ayudándole a levantarse si se ha caído, etc. Como si todo hombre fuera naturalmente para su semejante un familiar y amigo»[54].

Sin embargo, por el natural egoísmo el amor al prójimo tropieza con muchas dificultades. El amor de caridad, que es posible sólo por la gracia de Dios, fortalece al débil amor humano y permite poner remedio a las dificultades que pone el egoísmo. No obstante, al igual que el amor de caridad a sí mismo, el amor caritativo al prójimo tiene también un fundamento natural. No hay que olvidar los tres principios que le sirven a santo Tomás para establecer siempre las relaciones entre lo sobrenatural y lo natural.

El primer principio capital y directivo lo enuncia así: «La gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona»[55]. La gracia se armoniza,

[51] Cf. ibíd., a.5 ob 3.
[52] Ibíd., a.7 ad 3.
[53] Ibíd., q.44 a.7 in c.
[54] *Cont. gentes*, III 117, en SCG II 419-420.
[55] *STh.* I q.1 a.8 ad 2.

sin violentarla, con la naturaleza. Completa su bondad y la sana en sus imperfecciones. Por ello, se afirma en el segundo principio que: «La gracia presupone la naturaleza, al modo como una perfección presupone lo que es perfectible»[56]. Todo, menos el mal en sí mismo, es sanado y elevado por la gracia e incluso es apto para constituirse en instrumento de la salvación.

La gracia no anula la naturaleza y la presupone. Se sigue de ello el tercer principio: gracia restaura a la naturaleza en su misma orden. La gracia perfecciona no sólo sobrenaturalmente, elevándola en un plano inmensamente superior, sino también en su misma línea natural. El hombre, en su situación de naturaleza afectada por el pecado original: «Necesita del auxilio de la gracia, que cure su naturaleza»[57].

Según esta doctrina de la gracia, las llamadas virtudes naturales, o adquiridas sólo por el esfuerzo del hombre, no tienen en sí valor sobrenatural alguno, ni mérito directo ni indirecto para recibir la gracia. Entre lo natural y sobrenatural hay una distancia infinita, no hay ni adecuación ni proporción alguna. Sin la gracia divina el hombre no puede merecer absolutamente nada en el orden sobrenatural. La mayor obra de beneficencia, por ejemplo, sin la gracia de Dios, no tiene valor sobrenatural alguno.

No quiere decirse que no deban estimarse las virtudes puramente naturales o humanas. Lo natural influye en el orden sobrenatural, pero no de una manera intrínseca y directa, tal como afirmaban pelagianos y semipelagianos, porque lo natural no puede alcanzar nunca lo sobrenatural, por mucho que se desarrolle e intensifique. Las virtudes naturales sólo pueden hacerlo de una manera extrínseca e indirecta porque pueden afectar de este modo al contenido de las virtudes sobrenaturales, removiendo los obstáculos naturales que el hombre puede ponerles. Así, por ejemplo, una persona filantrópica en el plano natural vivirá con mayor facilidad y soltura la virtud de la caridad hacia el prójimo. Esta doctrina está fundamentada reiteradamente en la Sagrada Escritura. Dice san Pablo:

> «Si yo hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles y no tuviera caridad, sería como metal que resuena o campana que retiñe. Si tuviera el don de profecía y supiera todos los misterios y cuanto se puede saber, si tuviese tanta fe que pudiera desplazar los montes, y no tuviera caridad, no sería nada. Si distribuyera todos mis bienes para dar de comer a pobres, si entregara mi cuerpo para ser quemado, y no tuviera caridad, de nada me aprovecharía» (1 Cor 13,1-3).

Este conocido pasaje no se refiere al amor humano, ni concretamente al de beneficencia o de compasión, ya que éste no puede ir más lejos que la entrega de todo y de la vida. El amor significado es la caridad sobrenatural, la virtud teologal infundida por Dios en la voluntad del

[56] Ibíd., I, q.2 a.2 ad 1.
[57] Ibíd., I II q.109 a.3 in c.

hombre, por el que se ama a Dios por sí mismo, y a sí mismo y al prójimo por Dios como objeto de bienaventuranza común. Los objetos del amor de caridad, Dios, nosotros mismos y el prójimo, quedan unificados por una sola formalidad: la bondad de Dios en sí mismo y en cuanto felicidad común.

Sobre la manera en que hay que amar al prójimo, explica el Aquinate, en el texto sobre el precepto de amor al prójimo:

> «El modo de ese amor se toca cuando se dice "como a ti mismo". Lo cual no ha de entenderse en el sentido de que deba amarse al prójimo tanto como a sí mismo, sino de la misma manera que a sí mismo. Y esto por un triple capítulo. Primero: por parte del fin, o sea, que se ame al prójimo por Dios, como por Dios debe uno amarse a sí mismo, y así el amor al prójimo es santo. Segundo: por parte de la regla del amor, o sea, que no condescienda con el prójimo en nada malo, sino sólo en el bien, de la misma manera que el hombre debe satisfacer su voluntad sólo en cosas buenas, y así el amor al prójimo es justo. Tercero: por parte del motivo del amor, a saber: que no ame al prójimo por la propia utilidad o placer, sino sólo en cuanto que le desea el bien como se lo desea para sí; y de esta manera el amor al prójimo es verdadero. Porque amarle por el propio provecho o deleite no es amar al prójimo, sino amarse a sí mismo»[58].

En este amor caritativo a los demás, que debe ser en Dios, por Dios y para Dios —al igual que al amor a sí mismo—, hay también un orden, que sigue la misma disposición que en el amor de orden natural. Se funda en el grado de bondad del prójimo porque no todos los hombres participan por igual del bien divino, y en el de su proximidad al sujeto de la caridad porque no todos están unidos a él por los mismos lazos.

Para la precisión de este orden, santo Tomás también acude a la distinción entre el orden objetivo y el subjetivo. En el primero, se considera la bondad del prójimo considerado en sí mismo. En el segundo, la intensidad afectiva del amor del sujeto de la caridad. De manera que: «El grado de amor se fija conforme a la razón de bien y a la unión con el amante»[59].

En el orden objetivo, ocupan el primer lugar los padres porque, después de Dios, son el principio de cada hombre, a quienes se debe la existencia.

> «Lo que tiene mayor razón de bien y es más semejante a Dios ha de ser más amado. En este sentido el padre ha de ser más amado que el hijo, porque amamos al padre bajo el aspecto de principio y el principio representa un bien superior y más semejante a Dios»[60].

También, en cuanto a dirección intencional del amor, los padres no sólo ocupan el primer lugar sobre los hijos, sino también sobre la esposa. «Bajo el aspecto de bien, que es objeto del amor, han de ser más amados los padres que la esposa; porque son amados en razón de

[58] Ibíd., II-II q.47 a.7 in c.
[59] Ibíd., q.26 a.11 in c.
[60] Ibíd., q.26 a.9 in c.

principio y de un bien más excelente»[61]. Sin embargo, como se dice en la Escritura que «dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y serán dos en una carne» (Gén 2,24), puede plantearse a esta ordenación con respecto a la esposa la siguiente objeción: «Nadie deja una cosa sino por otra más amada [...] Luego debe amar más a la esposa que al padre y a la madre»[62].

Además, también parece que se desprende lo mismo de este pasaje bíblico al decirse que cuando el hombre se une a su esposa constituyen ambos una sola cosa. San Pablo enseña igualmente que: «El que ama a su mujer, a sí mismo se ama» (Ef 5,28), y «Cada uno, de por sí, ame a su mujer como a sí mismo» (Ef 5,33). Parece, por tanto, que si: «El hombre debe amarse más que a sus padres. También, pues, debe amar más a su esposa que a ellos»[63].

Las dos objeciones no afectan este orden objetivo entre los familiares. Responde santo Tomás a la primera que:

> «No en todo son dejados el padre y la madre por la mujer, pues hay circunstancias en las que debe el hombre asistir a los padres antes que a la esposa. En cambio, en cuanto a la unión conyugal y de cohabitación, dejados los padres, el hombre se une a su mujer»[64].

Cuando, en su ancianidad, los padres no pueden valerse por sí mismos, es un deber de los hijos, por exigencia de la misma ley natural y no sólo de la piedad o la caridad, el socorrerlos. Este deber obliga tan gravemente que, indica santo Tomás, los hijos deben incluso suspender temporalmente su elección de estado si sus servicios fueran imprescindibles para la atención de sus padres necesitados. De manera que:

> «El que está aún en el siglo, si sus padres necesitan su ayuda para vivir, no debe abandonarlos y entrar en religión, pues quebrantaría el precepto de honrar a los padres. Hay quienes dicen que aun en este caso podría lícitamente abandonar a sus padres, encomendando a Dios su cuidado. Pero, si se piensa rectamente, esto sería tentar a Dios, pues, teniendo medios humanos de socorrerlos, los expone a un peligro cierto bajo la esperanza del auxilio divino. Si, por el contrario, sus padres pueden vivir sin él, le es lícito entonces abandonarlos para entrar en religión. Porque los hijos no están obligados a sustentar a los padres a no ser en caso de necesidad».

Precisa que, si un hijo ha entrado ya en el estado religioso, conserva el mismo deber, pero su conducta respecto a la atención concreta a sus padres es distinta.

> «El que ha profesado ya en la religión se considera como muerto al mundo. Por lo tanto, no debe para sustentar a sus padres abandonar el claustro, en el que está como sepultado para Cristo, y mezclarse de nuevo en los negocios del siglo. Está, sin embargo, obligado, salvando siempre la

[61] Ibíd., a.11 in c.
[62] Ibíd., a.11 ob 1.
[63] Ibíd., a.11 ob 2.
[64] Ibíd., a.11 ad 1.

obediencia al superior y su condición de religioso, a esforzarse piadosamente para encontrar un medio por el que sus padres sean socorridos»[65].

Al responder a la segunda objeción, basada en la identificación entre los esposos y la prioridad del amor a sí mismo al del prójimo, nota que realmente los esposos son dos, y sólo afectivamente son uno. Por consiguiente:

«No ha de entenderse en las palabras del apóstol que el hombre deba amar a su esposa tanto como a sí mismo, sino que el amor que uno se tiene es causa del amor que tiene a su mujer a él unida»[66].

El orden ya no es el mismo en cuanto la dimensión subjetiva del amor. Afectivamente, el hombre ama más intensamente a su esposa y a sus hijos.

«Bajo el aspecto de unión ha de ser más amada la esposa, que se une al esposo, formando una sola carne. "Y así ya no son dos, sino una sola carne" (Mt 19,6). La esposa es, pues, más intensamente amada, pero a los padres se les debe un respeto mayor»[67].

Respecto a la comparación del amor a los padres con el que se tiene a los hijos, explica santo Tomás que, en cuanto:

«Al grado de amor de parte del amante mismo [...] es más amado lo que está más unido. Y entonces el hijo ha de ser más amado que el padre, como dice Aristóteles *(Ética,* I, 15). Primero porque los padres aman a los hijos como una prolongación suya; el padre, en cambio, no es algo del hijo. Por eso el amor con el que el padre ama al hijo es más perecido al amor con que uno se ama a sí mismo [...] Finalmente, porque los padres han amado más tiempo; pues el padre inmediatamente empieza a amar al hijo, y éste, en el decurso del tiempo, ama a aquél, y es claro que el amor cuanto más añejo, tanto es más fuerte»[68].

El orden normal de la caridad entre los parientes es, por consiguiente: el propio cónyuge, los hijos, los padres, los hermanos y los otros consanguíneos, según el grado de su parentesco. Sigue el amor a los amigos y a los demás afines por profesión, edad, país, etc. Esta doctrina de santo Tomás, que se diferencia de otras que afirman que el amor de caridad debe ser igual para todos, es una consecuencia de los tres principios nucleares sobre la gracia, que suponen el respeto por todo lo natural, aunque perfeccionándolo en su orden y elevándolo al sobrenatural.

Desde esta teología de la caridad, se comprende que santo Tomás se preocupará por toda su familia, que la quisiese y que siempre mantuviera relaciones normales con sus familiares. La deferencia y aprecio por lo natural y su orden es considerado por el Aquinate tan importante que, incluso, afirma que se vivirá en la otra vida.

[65] Ibíd., q.101 a.4 ad 4.
[66] Ibíd., q.26, a 11 ad 2.
[67] Ibíd., a.11 in c.
[68] Ibíd., a.9 in c.

La permanencia del orden natural más allá de esta vida lo justifica con esta tesis, derivada de los principios de la gracia: «La gloria no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona»[69]. En la vida eterna, se mantendrá lógicamente la primacía del amor a Dios.

«Por necesidad ha de permanecer el orden de la caridad en la patria, en cuanto a que Dios ha de ser amado sobre todas las cosas, pues esto se cumplirá absolutamente cuando el hombre le goce perfectamente»[70].

Igualmente, seguirá el amor a nosotros mismos y el amor al prójimo, con el orden indicado. Sin embargo, parece que deba cambiar el orden en cuanto al amor al prójimo porque: «Todo motivo de amor en la patria será Dios; entonces se cumplirá el dicho del apóstol: "Que sea Dios todo en todos" (1 Cor 15,28). De esta manera amará uno más al mejor que a sí mismo, y al extraño que al pariente»[71]. El orden en el cielo, por tanto, no sería ya el mismo que en la vida terrena.

Santo Tomás lo niega. Lo argumenta acudiendo nuevamente a la distinción entre las dimensiones objetiva y subjetiva del amor.

«Mas respecto del orden de uno mismo con los otros parece se ha distinguir. Porque el grado de amor se ha de fijar: o por la diferencia de bien que para otro se desea, o por la intensidad del amor. Del primer modo, se amará más a los mejores que a uno mismo, y menos a los menos buenos; el bienaventurado querrá que cada uno tenga lo que se le debe según la justicia divina, por la perfecta conformidad de su voluntad humana con la divina. Que entonces no será tiempo de progresar por mérito hacia un mayor premio, como ahora acaece, al poderse desear la virtud y el premio del mejor; sino que entonces la voluntad de cada uno se fijará a lo que esté divinamente determinado».

Objetivamente, amará más a los mejores que a sí mismo. En cambio, en cuanto a la intensidad subjetiva se mantendrá la prioridad del amor a sí mismo.

«De la segunda manera, uno se amara a sí mismo mas que al prójimo, aun siendo mejor, porque la intensidad de la acción de amor proviene de parte del sujeto amador; ya que también para esto Dios confiere a cada uno el bien de la caridad, de suerte que primeramente ordene a Él su mente y después quiera el orden de los demás respecto de Dios, y también que a ello coopere según su modo».

En el amor al prójimo, en cambio, se amará a los mejores, a los más santos, tanto objetivamente como apreciativamente, por tanto, de una manera absoluta.

«En cuanto al orden de los prójimos entre sí, uno amará más en absoluto con amor de caridad al mejor, pues toda la vida bienaventurada consiste en la ordenación de la mente a Dios. Por lo cual, todo el amor en los bienaventurados se observará en relación con él: de manera que sea más amado y se

[69] Ibíd., a.13 sed c.
[70] Ibíd., a.13 in c.
[71] Ibíd., a.13 ob 3.

esté más unido a quien más unido esté a Dios. Pues entonces cesará toda previsión, necesaria en la presente vida, en que es menester se provea más en cualquier necesidad al que está más unido que al ajeno, por cuyo motivo por inclinación misma de la caridad, ama más el hombre en esta vida al más unido, a quien debe dispensar más los efectos de la caridad».

En la gloria, los más unidos a Dios serán los más unidos a todos. A las relaciones anteriores se antepondrán las relaciones con Dios. No obstante, añade santo Tomás que permanecerán las relaciones de amor de la anterior vida, incluso perfeccionadas.

«Sucederá, sin embargo, en la patria, que uno amará por más motivos al allegado, pues en el ánimo del bienaventurado perseveran las causas de todo honesto amor»[72].

Permanecerán las causas naturales que provocaban el orden del amor en la vida terrena, en el orden de intensidad subjetiva, que, por tanto, se mantendrá. Puede afirmarse, por tanto, que: «el orden de la caridad permanecerá en la patria»[73]. En ella, no desaparecerán los vínculos naturales y el amor que implicaban. «Con todo, sin comparación, se antepone a esas razones la razón de amor que se tome del acercamiento a Dios»[74]. A los menos cercanos, pero mejores, se les amara por el doble título objetivo y subjetivo, y prevalecerá sobre el amor conservado a los más allegados en la tierra.

2. **Últimas obras**

a) *Finalización del primer proyecto*

En Nápoles, santo Tomás comenzó a impartir sus lecciones una vez comenzado el curso académico. Su primera clase fue el día 29 de septiembre de 1272, fiesta de san Miguel Arcángel, porque hasta entonces no había terminado de resolver todo lo referente al testamento de su cuñado. Además de las lecciones, continuó escribiendo e incluso más que en otros momentos, pero no tanto como en París. Quería finalizar su gran proyecto, la *Suma teológica*. Al llegar al convento de santo Domingo, tenía sólo redactadas unas cuestiones del primer tratado de la tercera y última parte, el *Tratado de la encarnación*. No se sabe con seguridad hasta dónde había quedado la redacción en París, pero sí que a la cuestión veintiséis, dedicada a Cristo mediador, la preparó en Nápoles.

Toda esta Tercera parte de la *Suma,* como nota Santiago Ramírez en su estudio dedicado a ella, está dedicada a:

«Jesucristo, que es el camino que nos lleva al Padre. Comprende tres grandes tratados: I. De la persona de nuestro divino Redentor. En este primer tratado se estudia la naturaleza del misterio de la Encarnación y las consecuencias que de él se derivan; luego se examinan las cosas que hizo y sufrió la Persona del Verbo humanado. II. De los sacramentos, por los cuales se nos aplican los méritos de la pasión y muerte, del Redentor. Primero se los considera a todos en general y después, a cada uno en particular. III. De la gloria, a la cual llegamos por los méritos de Cristo, que nos han sido comunicados por medio de los sacramentos; y, por relación con ella, de los demás novísimos. Es el tratado comúnmente denominado *De novissimis,* "De los novísimos"»[75].

Estas tres grandes partes comprenden los siguientes tratados: *Tratado de la encarnación; Tratado de la vida de Cristo; Tratado de los sacramentos en general; Tratado del bautismo y de la confirmación; Tratado de la Eucaristía; Tratado de la penitencia; Tratado de la extremaunción; Tratado del orden;* y *Tratado de los novísimos.*

En el Prólogo a esta Tercera parte, santo Tomás justifica su contenido y su orden indicando que:

«Nuestro Salvador y Señor Jesucristo "liberando a su pueblo del pecado" (Mt 1,21), como fue anunciado por el ángel, se nos mostró como la vía de la verdad por la cual podemos llegar a la resurrección y a la bienaventuranza de la vida inmortal. Para completar la exposición teológica que nos ocupa, es, pues, necesario que, después de la consideración del fin último de la vida humana y de las virtudes y los vicios, nos ocupemos del mismo Salvador y de los beneficios prestados por él al género humano».

En el estudio de Cristo, como salvador y benefactor del hombre, hay que considerar tres grandes temas. «Primeramente, hemos de estudiar al Salvador en sí mismo; después los sacramentos, con los que alcanzamos la salud, y en tercer lugar el fin de la vida inmortal, al que nos hace él llegar por la resurrección». Advierte, además, el Aquinate que:

«En el estudio del Salvador en sí mismo, hemos de considerar ante todo el misterio de la encarnación en sí mismo, es decir, el misterio de un Dios hecho hombre para salvarnos; y en segundo lugar, todo cuanto hizo y sufrió ese Dios encarnado nuestro Salvador»[76].

A esto último le dedica el *Tratado de la vida de Cristo.* Las treinta y tres cuestiones que comprende se conocen con el nombre de «Vida de Cristo», que muchas veces se ha publicado separada de la *Suma.* Comienza con la cuestión veintisiete sobre la santificación de la bienaventurada Virgen María, y termina en la cuestión cincuenta y nueve, dedicada al poder judicial de Cristo.

Durante catorce meses escribió y terminó varios tratados de esta última parte de la *Suma.* Debe destacarse el *Tratado de la Eucaristía* que santo Tomás consideraba como el más sublime de todos los sacramentos. Sin duda, es el mejor tratado sobre este sacramento de todos los que se

72 Ibíd., a.13 in c.
73 Ibíd., a.13 sed c.
74 Ibíd., a.13 in c.

75 S. RAMÍREZ, «Introducción general», en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica,* I (BAC, Madrid [3]1964) 212.
76 *STh.* III pról.

redactaron en la Edad Media, y continúa teniendo el mismo valor. No sólo había estudiado y reflexionado muchísimo sobre este misterio, sino también orado mucho más.

En casi todo el tiempo que le ocupó la redacción de los tratados sobre Cristo y la Eucaristía, vivió con una gran intensidad emotiva los misterios de la vida de Cristo y el misterio eucarístico, que consideraba como una reliquia de la pasión de Cristo[77]. En estos dos años finales de su vida todo lo que escribía le impresionaba de una manera profunda y especial.

Fray Domingo Caserta, sacristán del convento de Nápoles, contó a Tocco un suceso que éste refirió así en su libro:

> «Advirtiendo fray Domingo que el maestro Tomás bajaba desde su celda a la iglesia antes de los maitines, y que cuando sonaba la campana para anunciarlos volvía rápidamente a su celda para no ser visto por los otros frailes, una vez lo observó. Fue a la capilla de san Nicolás, y acercándose por detrás de donde permanecía muy quieto en la oración, lo vio como un metro elevado en el aire. Mientras admiraba esto, escuchó allí mismo, en donde estaba orando con lagrimas, una voz que procedía del crucifijo: "Tomás has escrito bien de mí; ¿Qué recompensa quieres?". A lo que replicó fray Tomás: "Señor, no otra sino a ti". En este tiempo, estaba escribiendo la tercera parte de la *Suma,* sobre la pasión y la resurrección de Cristo Después de escribir eso, ya escribió muy poco, por las cosas maravillosas que el Señor le reveló»[78].

El día 26 de marzo de 1273, domingo de Pasión, santo Tomás celebraba la Eucaristía en su convento de Nápoles con la asistencia de muchos fieles. En el curso de la celebración todos pudieron ver a santo Tomás absorto en la contemplación de las especies consagradas como si estuviera sufriendo las penas de Cristo. Además, lloraba muchísimo. Así permaneció largo tiempo, «bañado en un mar de lágrimas»[79] hasta que otros frailes se acercaron y le sacudieron suavemente para que prosiguiera la misa.

La mayoría de los biógrafos notan el don de lágrimas de santo Tomás en esta última etapa de su vida de Nápoles. Lloraba durante la Eucaristía y también en la oración. En la celebración en comunidad de la liturgia de las horas, le veían también llorar. Él mismo había escrito, al tratar de la virtud de la devoción:

> «Las lágrimas se provocan no sólo por la tristeza, sino también por cierta ternura en el afecto, principalmente cuando consideramos algunas alegrías que llevan mezcla de tristeza. Tal sucede cuando se recupera un hijo o un amigo estimado a quien creíamos perdido. De esta suerte son las lágrimas que proceden de la devoción»[80].

Durante estos días, cuenta también Tocco que un cardenal legado pontificio visitó al arzobispo de Capua, Marino de Eboli, que había

[77] Cf. ibíd., q.73 a.4; q.83 a 1; q.79 a.6 in c.
[78] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati thomae de aquino,* o.c., 79-80.
[79] Ibíd., 74. Cf. BERNARDO GUIDONIS, *Vita S. Thomae Aquinatis,* en D. PRÜMMER, OP (ed.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Notis historicis et criticis illustrati* (E. Privat, Tolosa 1911-1924) 150-160.
[80] *STh.* II-II q.82 a.4 ad 3.

sido alumno de santo Tomás en París, le contó muchas cosas de él. El cardenal le pidió que le concertara una entrevista.

Llegados al convento, santo Tomás bajó de su celda, donde estaba estudiando, y se sentó entre ellos. Estaba tan abstraído que casi no hablaba a los prelados. El cardenal estaba molesto por la poca atención que les prestaba. El arzobispo le advirtió que frecuentemente se abstraía de tal manera que no hablaba con nadie. De pronto santo Tomás exclamó: «Ya tengo lo que buscaba». Inmediatamente el arzobispo tiró de la capa de santo Tomás, diciéndole: «Advertid, Maestro, que aquí está el señor cardenal legado, que ha querido venir a veros». El Aquinate lamentó este descuido involuntario con estas palabras:

> «"Perdonadme, Señor, porque creía estar en el estudio y se me ocurrió una bella razón a propósito de la obra que estoy escribiendo, una razón que me agradó mucho y de la que me alegro". El arzobispo le comentó al cardenal: "Esto le ocurre con frecuencia"»[81].

No terminó la tercera parte de la *Suma.* Llegó hasta la cuestión noventa, sin finalizar el *Tratado de la penitencia.* Sólo escribió de este tratado siete cuestiones. Lo restante de este tratado, veintiocho cuestiones, junto con los restantes completos *—Tratado de la extremaunción, del orden, del matrimonio y de los novísimos—*, los preparó casi con toda seguridad fray Reginaldo de Piperno. Tomó para ello los textos de una de sus primeras obras, *Escrito sobre los cuatro libros de las Sentencias del Maestro Lombardo,* concretamente del comentario al libro IV.

Todo este texto final se conoce con el nombre de «Suplemento». Está constituido por noventa cuestiones. Todas ellas están estructuradas como en la *Suma,* pero se nota en esta composición de textos anteriores de santo Tomás su inferioridad respecto a las de esta última. No obstante, prestó también un servicio muy parecido al del conjunto de la obra escrita directamente por el Aquinate.

b) *Los sermones napolitanos*

En Nápoles, santo Tomás continuó estudiando, enseñando, escribiendo e incluso disputando, aunque no se conserva ninguna disputa de esta época. También predicó, y como predicador general de la Orden era el responsable de la predicación del tiempo de Cuaresma. En lugar de designar a un predicador, quiso hacerlo personalmente. Predicó cada día en napolitano, su lengua materna, desde la septuagésima, el 12 de febrero de 1273, hasta Pascua de Resurrección, el 9 de abril 1273. En total predicó cincuenta y nueve sermones sobre los temas que él mismo eligió. Fueron el *Credo,* el *Padrenuestro,* el *Avemaría,* y el *Decálogo.*

Nos han llegado todos estos sermones como «reportaciones» o notas de su secretario fray Reginaldo: *Consideraciones sobre el Credo (Collatio-*

[81] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c., 90-91.

nes de Credo in Deum); Consideraciones sobre el Padrenuestro (Collationes de Pater noster); y *Consideraciones sobre el Ave María (Collationes de Ave Maria);* y de fray Pedro de Andría: *Consideraciones sobre los dos preceptos de la caridad y los diez preceptos de la Ley (Collationes de duobus praeceptis caritatis et decem Legis praeceptis);* de manera abreviada y en latín, aunque parecen reproducir la estructura interna del sermón y sus argumentos principales. Se nota todavía en estos textos abreviados la fuerza de la oratoria aquinatense. Impresionaron mucho al gran número de napolitanos, laicos y religiosos, que asistieron. Uno de sus oyentes, el notario Juan Coppa, declaró en el proceso de canonización que le escuchó predicar el Padrenuestro y que:

> «Cada día predicaba sobre una de sus siete peticiones, y era tanta la devoción que suscitaba la fama de su santidad, que casi la totalidad de la población de Nápoles iba a oír sus sermones cada día»[82].

Se conservan otros sermones, la mayoría de su última época de París y alguno de su estancia en Orvieto. Sin embargo, se discute y estudia su autenticidad. Los que figuran en los catálogos actuales son los siguientes: *Consideraciones dominicales; Sermón sobre el venerable sacramento del altar; Sermón en la I dominica de Adviento; Sermón en la II dominica de Adviento; Sermón en la I dominica de Adviento; Sermón en la III dominica después de la festividad de los santos Pedro y Pablo; Sermón en la Natividad de la Bienaventurada Virgen María; Sermón en la festividad de Todos los santos; Sermón en la I dominica de Adviento; Sermón en la I dominica después de la Epifanía; Sermón en la XIX dominica después de Pentecostés;* y *Sermón en la V Dominica después de Pascua*[83].

En los doce sermones, también cuaresmales, predicados en Nápoles en 1273, que agrupan ordenadamente las *Consideraciones sobre el Credo,* uno para cada artículo, son un comentario al Símbolo de los Apóstoles, la profesión de fe que se atribuía a los apóstoles. Se decía que cada uno de ellos había redactado uno de los doce artículos. No es la fórmula que se rezaba en la misa. Desde el siglo VI había sido el Símbolo niceno-constantinopolitano. El Credo de los apóstoles se utilizaba en la liturgia bautismal porque contenía la fe que se transmitía y que los catecúmenos aceptaban y confesaban.

Los doce capítulos van precedidos de un extenso prólogo. Santo Tomás comienza indicando que: «La primera cosa necesaria al cristiano es la fe, sin la cual nadie puede llamarse fiel cristiano». Un poco más adelante afirma:

[82] *Processus canonizationis...,* o.c., 333: LXXXVI, Iones Coppa.

[83] *Collationes dominicales* (1254-1264); *Sermo de venerabili Sacramento Altaris* (1264); *Sermo in dominica I Adventus* (1268); *Sermo in dominica II Adventus* (1268); *Sermo in dominica I Adventus* (1269); *Sermo in dominica III post festum sanctorum Petri et Pauli* (1270); *Sermo in Nativitate Beatae Mariae Virginis* (1270); *Sermo in festo Omnium sanctorum* (1270); *Sermo in dominica I Adventus* (1270); *Sermo in dominica I post Epiphaniam* (1271); *Sermo in dominica XIX post Pentecostem* (1271); *Sermo in dominica V post Pascha* (1271).

> «Es evidente que ningún filósofo antes de la venida de Cristo, aun con todo su esfuerzo, pudo saber acerca de Dios y de las cosas necesarias para la vida eterna lo que después de su venida sabe cualquier viejecilla por medio de la fe».

La fe no se contrapone, por tanto, con la verdad filosófica o racional. La fe está en continuidad con ella, pero superándola por su contenido y también por su origen y por su finalidad. Santo Tomás no tuvo ningún reparo en ofrecer, por ello, en estas predicaciones populares, elevadas especulaciones filosóficas y teológicas. Estaba convencido, por una parte, de la racionalidad de la fe, y, por otra, de que la verdad es universal y debe ser para todos. Únicamente la presenta con útil pedagogía, en la que evita la terminología especializada y la ilustra con hechos concretos. Pone siempre muchos ejemplos.

Así, a la posible objeción: «Es necedad creer lo que no se ve, ya que las cosas que no se ven no deben creerse», responde:

> «La misma limitación de nuestro entendimiento resuelve esta dificultad: pues si el hombre pudiese conocer perfectamente por sí mismo todas las cosas visibles e invisibles, sería necedad creer las cosas que no vemos, pero nuestro conocimiento es tan débil que ningún filósofo pudo jamás investigar totalmente la naturaleza de una mosca, y así se cuenta que un filósofo vivió treinta años en soledad tratando de conocer la naturaleza de la abeja. Si nuestro entendimiento es tan débil, ¿no es necedad empeñarse en creer de Dios tan sólo lo que el hombre puede averiguar por sí mismo? Sobre lo cual leemos: "grande es Dios y sobrepasa nuestro saber" (Job 36,26)».

Una vez señalada la trascendencia de la racionalidad de la fe sobre la razón humana, a la que continúa sin eliminar, para contestar directamente a objeción, añade:

> «Si uno no quisiese creer más que lo que conoce, ni siquiera podría vivir en este mundo. ¿Cómo podría vivir sin creer a alguien? ¿Cómo creería, por ejemplo, que fulano es su padre? Por consiguiente es necesario que el hombre crea a alguien acerca de las cosas que no puede saber totalmente por sí solo. Pero a nadie hay que creer como a Dios; por tanto, los que no creen las enseñanzas de la fe, no son sabios, sino ignorantes y soberbios, como dice el apóstol: "Soberbio es, nada sabe" (1 Tim 6,4)»[84].

Incluso en esta predicación al pueblo, santo Tomás no tiene ningún reparo en explicar su tesis filosófica del carácter locutivo del conocer, nada fácil de entender. Consigue, no obstante, presentarla de este modo tan claro y comprensible:

> «Nada hay tan semejante a Dios como el alma humana. En ésta el modo de generación es como sigue: el hombre piensa algo en su alma, esto se llama concepción mental; tal concepción se origina del alma como de un padre, y se llama palabra mental o, si se quiere, palabra del hombre *(verbum hominis).* El alma, pues, al pensar, engendra su palabra. De la misma manera, el Hijo de Dios no es otra cosa que la Palabra de Dios; no una palabra pronunciada al exterior, que es pasajera, sino una palabra concebida interiormente; por eso, la Palabra de Dios es de una misma naturaleza que Dios e igual a Dios [...]

[84] *Collat. de Credo,* pról., en *Opúsculos* IV 960.

Con todo, de una manera está la palabra en nosotros, y de otra en Dios. En nosotros nuestra palabra es un accidente; en Dios la Palabra de Dios es lo mismo que Dios mismo, puesto que nada hay en Dios que no sea esencia de Dios. Por otra parte, nadie puede decir que Dios no tiene Palabra, pues sería como afirmar que no es inteligente: por consiguiente, si siempre existió Dios, su Palabra también. Como un artista realiza sus obras siguiendo el modelo que ideó en su mente, modelo que es palabra suya, así también Dios hace todas las cosas con su Palabra como modelo»[85].

Además, el Aquinate termina siempre con consideraciones prácticas para la vida cristiana. Esto revela también su consideración sobre que la sabiduría está unida y lleva a la piedad. Termina el prólogo diciendo:

«En conclusión, nadie debe dudar acerca de la fe, sino creer las cosas de fe más que las que puede ver, porque la vista del hombre puede engañarse, pero la sabiduría de Dios jamás se equivoca»[86].

También, en el último sermón de esta serie del Credo, termina toda la obra con una explicación de consecuencias prácticas sobre la vida eterna. Comienza indicando que la vida eterna:

«En primer lugar consiste en la unión con Dios. Dios mismo es el premio y fin de todos nuestros trabajos: "Yo soy tu protector, y tu galardón grande sobre manera" (Gén 15,1). A su vez, esta unión consiste en visión perfecta: "Ahora vemos en un espejo, confusamente; entonces veremos cara a cara" (1 Cor 13,12). Consiste también en excelsa alabanza. San Agustín, en el libro 22 de *La Ciudad de Dios* dice: "Veremos, amaremos y alabaremos"»[87].

Después de citar de modo resumido estas palabras famosas de san Agustín —«Allí descansaremos y veremos; veremos y amaremos, amaremos y alabaremos. He aquí lo que habrá al fin, mas sin fin»[88]— añade la frase «sólo Dios sacia». Palabras que recuerdan la expresión «sólo Dios basta», de santa Teresa de Jesús. Como es sabido, la santa —a quien se le había aparecido santo Domingo de Guzmán en 1574, en Segovia, en la gruta donde había morado el santo, y le había prometido ayudarla en sus fundaciones— había compuesto estas cortas sentencias, que le gustaba repetir en momentos difíciles: «Nada te turbe, // nada te espante; // todo se pasa, // Dios no se muda. // La paciencia // todo lo alcanza; // quien a Dios tiene // nada le falta. // Solo Dios basta//»[89]. El párrafo de santo Tomás dice lo siguiente:

«En segundo lugar, la vida eterna consiste en una perfecta saciedad de los deseos, porque en ella todos los bienaventurados tendrán más de lo que anhelan y esperan. En esta vida nadie puede ver colmados sus deseos, ni existe cosa creada capaz de dar satisfacción completa a los anhelos del hombre, pues sólo Dios los sacia *(Deus enim solus satiat)*, y aun los excede

[85] Ibíd., a.2., en ibíd., 970-975.
[86] Ibíd., pról., en ibíd., 961.
[87] Ibíd., a.12, en ibíd., 1019-1020.
[88] SAN AGUSTÍN, *De civ.* XXII 30 5, en OCSA XVII (⁶2007) 957-958.
[89] SANTA TERESA DE JESÚS, *Poesías,* 30: «Nada te turbe», en ÍD., *Obras completas* (BAC, Madrid, ⁹2006) 667.

infinitamente, por eso el hombre no descansa sino en Dios: "Nos has hecho, Señor, para ti, y nuestro corazón está intranquilo hasta que descanse en ti" (San Agustín, *Confesiones,* I 1,1). Pero, como en la patria los santos poseerán a Dios de una manera perfecta, es evidente que sus anhelos quedarán satisfechos y aún sobrará gloria [...] Todo lo apetecible sobreabundará allí. Si se ansían deleites, allí se hallará el deleite más grande y más perfecto, pues tendrá por objeto al sumo bien, es decir a Dios [...] Si se ambicionan honores, en la vida eterna se conseguirá todo honor. Los seglares desean ser reyes, y obispos los clérigos [...] Si se anhela ciencia, perfectísima la alcanzaremos en el cielo: conoceremos la naturaleza de todas las cosas, toda la verdad, todo lo que queramos, y poseeremos allí, junto con la vida eterna misma, cuanto deseemos poseer».

Sólo en la otra vida se podrá alcanzar la felicidad perfecta y saciativa, que, como se dice en la *Suma teológica,* únicamente lo puede proporcionar «el bien perfecto, que excluye todo mal y llena todos los deseos»[90]. Todavía santo Tomás da otros dos rasgos de la gloria:

«En tercer lugar, la vida eterna consiste en una seguridad total. En este mundo no se da la perfecta seguridad, pues cuanto más tiene uno y más sobresale, tanto más recela y más necesita; pero en la vida eterna no existirá la tristeza, ni se pasarán trabajos, ni miedo alguno [. . .] En cuarto lugar, consiste en la feliz compañía de todos los bienaventurados, compañía que será de lo más agradable, porque serán de cada uno los bienes de todos. Efectivamente, cada uno amará a los otros como a sí mismo, y por ello disfrutará con el bien de los demás como con el suyo propio, de lo que resultará que se acrecentará la alegría y el goce de cada uno en la misma medida en que gozan todos. "Vivir en ti es júbilo compartido" (Sal 86,7)».

Termina santo Tomás con una indicación de gran utilidad orientada a la conversión, al cambiar de vida y de vivirla lo más cristianamente posible:

«Los malos, en la muerte eterna, tendrán no menos dolor y pena que alegría y gloria los buenos. Esa pena será inmensa, primero, por la separación de Dios y de todos los buenos. En esto consiste la pena de daño, en la separación y es mayor que la pena de sentido [...] En la vida actual los malos tienen tinieblas por dentro, las del pecado, pero en la futura las tendrán también por fuera. Será inmensa, segundo, por los remordimientos de su conciencia [...] Sin embargo, tal arrepentimiento y lamentaciones serán inútiles, pues provendrán no del odio de la maldad, sino del dolor del castigo. Tercero, por la enormidad de la pena sensible, la del fuego del infierno, que atormentará alma y cuerpo. Es este tormento del fuego el más atroz, al decir de los santos. Se encontrarán como quien se está muriendo siempre y nunca muere ni ha de morir; por eso se le llama a esta situación muerte eterna, porque, como el moribundo se halla en el filo de la agonía, así estarán los condenados [...] Cuarto, por no tener esperanza alguna de salvación. Si se les diera alguna esperanza de verse libres de sus tormentos, su pena se mitigaría, pero perdida aquélla por completo, su estado se torna insoportable»[91].

[90] *STh.* I-II q.5 a 3 in c.
[91] *Collat. de Credo,* a.12, en *Opúsculos* IV 1022.

c) *Los dones del Espíritu Santo*

Probablemente, después de los sermones del Credo, siguieron los dedicados al Padrenuestro, a los que continuaron los del Decálogo. Así parece indicarlo el mismo santo Tomás en el prólogo a estos últimos:

> «Tres cosas son necesarias al hombre en orden a su salvación: conocimiento de lo que ha de creer, conocimiento de lo que ha de desear y conocimiento de lo que ha de poner en práctica. El primero se adquiere por el Símbolo, donde se enseña la doctrina de los artículos de la fe; el segundo, en la oración dominical; el tercero, en la ley»[92].

Las *Consideraciones sobre el Padrenuestro,* predicadas en la última cuaresma de su vida, son el cuarto comentario que santo Tomás preparó sobre la oración dominical. Los tres anteriores se encuentran en el *Escrito sobre los cuatro libros de las Sentencias*[93]; *Lectura al evangelio de san Mateo*[94] y en la *Suma teológica*[95]. Todavía escribió otro en el *Compendio de teología*[96], que quedó inacabado en la segunda petición.

En las reportaciones de los sermones del Padrenuestro de Nápoles se pueden distinguir cuatro partes diferenciadas: un prólogo, dedicado a la oración en general; un comentario al destinatario de la oración: «Padre nuestro, que estás en los cielos»; las explicaciones a las siete peticiones —que siguen—; y un resumen final de lo expuesto.

En la tercera parte, la más extensa y que puede considerarse como un pequeño tratado de teología espiritual, relaciona cada una de las siete peticiones con los siete dones del Espíritu Santo. Además, la correspondencia de estos dones —sabiduría, entendimiento, consejo, fortaleza, ciencia, piedad y temor de Dios— se da en un orden inverso a su enumeración. Para santo Tomás, las siete peticiones del Padrenuestro son la súplica de cada uno de los siete dones. Además, se piden las siete virtudes infusas, infundidas también por el Espíritu Santo, y sujeto próximo que perfeccionan los dones. Quedan asimismo pedidas las ocho bienaventuranzas, fruto de las virtudes y de los dones.

La vida sobrenatural la confiere la gracia, que es una cualidad sobrenatural inherente a la sustancia del alma, que le hace participar, real, pero accidentalmente, de la naturaleza y vida de Dios. Como toda cualidad, es un accidente que determina a la sustancia en sí misma. Es de la especie de las cualidades denominada hábitos[97]. Es un hábito,

[92] *Collat. in praecep.* I, en ibíd., 1087.
[93] *In Sent.* III d.34 q.1 a.6.
[94] *In Mt.* 6.
[95] *STh.* II-II q.83, a.9 in c.
[96] *Compend. theol.* II 10, en *Opúsculos* V 328.
[97] Se distinguen cuatro especies de cualidades. Si disponen en bien o mal al sujeto: hábito y disposición, según sea más o menos movible. Si son principios próximos de operaciones: potencia o facultad o impotencia, según sea fuerte o débil. Si producen o siguen a alteraciones sensibles, como los llamados sensibles (color, sonido,...) y las propiedades fisicoquímicas de los cuerpos, son la cualidad pasible o la pasión, si es una cualidad pasible pasajera. Si es una determinación de la cantidad, según la disposición de sus partes, se llama figura, la de los cuerpos naturales, y forma, la de los artificiales.

porque dispone permanentemente a la sustancia en su ser, y, entonces, es un hábito entitativo, o, en su obrar, hábito operativo. La llamada gracia santificante es una cualidad habitual entitativa. Exige, para obrar según el orden sobrenatural con el que ha elevado a la esencia o naturaleza del alma humana, otras gracias, cualidades habituales operativas, que residan en las facultades, y que las capaciten para realizar sin esfuerzo los actos sobrenaturales.

Las virtudes infusas, teologales —fe, esperanza y caridad— y las virtudes cardinales o morales —prudencia, justicia, fortaleza y templanza—, actúan como facultades o poderes de la gracia habitual para realizar actos sobrenaturales. Estos hábitos infusos operativos —que residen como facultades en el hábito entitativo, pero no operativo, de la gracia santificante presente en el alma para divinizarla— perfeccionan y divinizan a las facultades naturales. De manera que éstas adquieren el poder de producir actos sobrenaturales, aunque con el concurso de la gracia actual, mociones que envía Dios para poner en movimiento la virtud o el don.

Las virtudes sobrenaturales son así mucho más perfectas que las virtudes naturales, adquiridas por el hombre, por la repetición de actos. En estas últimas, el hombre es su única causa. En cambio, en las virtudes sobrenaturales, Dios es su causa primera y la criatura actúa como causa segunda subordinada. Sin embargo, por ser recibidas en las facultades humanas y actuadas por ellas —movidas por las correspondientes gracias actuales, que las ponen en ejercicio—, sus actos se producen al modo humano y se acomodan así a su imperfección. El hombre, con ellas, se siente activo. Es consciente de que obra cuando y como quiere.

También la gracia habitual está acompañada de los dones del Espíritu Santo, que actúan igualmente como facultades porque son asimismo hábitos sobrenaturales, que perfeccionan el ejercicio de las virtudes. Los dones, que son movidos por el mismo Espíritu Santo, hacen actuar a las virtudes infusas al modo divino, de un modo proporcionado a su misma naturaleza sobrenatural, porque las virtudes al ejercerse con la intervención de la voluntad humana no pueden desarrollar toda su perfección.

Los dones, por el contrario, tienen una causa principal única, al Espíritu Santo y la criatura es sólo causa instrumental. No exigen, como las virtudes, actividad, sino docilidad. El hombre se siente con ellos movido por una especie de instinto divino, por el que es llevado y gobernado.

El hombre, con los dones del Espíritu Santo, es pasivo, pero no absolutamente, porque reacciona consintiendo de una manera voluntaria y libre. Precisa santo Tomás que el hombre respecto a los dones es como instrumento, pero no es

> «[...] un instrumento cuya misión no fuera actuar, sino únicamente ser actuado. El hombre no es un instrumento de este género, sino que de tal modo es movido por el Espíritu Santo, que también él obra o se mueve, por cuanto está dotado de libre albedrío»[98].

[98] *STh.* I-II q.68 a.3 ad 2.

Con la gracia santificante o habitual que hace de principio vital sobrenatural, penetrando, transformando y divinizando la sustancia del alma, se confieren siempre, además de las virtudes, los dones del Espíritu Santo. Sostiene santo Tomás que estos dos hábitos sobrenaturales son imprescindibles para la vida cristiana.

Las virtudes solas son insuficientes para llevar a la perfección cristiana e incluso para la salvación eterna. Existe una gran desproporción entre las virtudes infusas y el sujeto donde residen, un alma humana, de suyo imperfecta y, además, con una naturaleza enferma por el pecado original, y, que, por ello, está inclinada al mal. Las virtudes quedan de este modo privadas de fuerza para la realización de los actos perfectos y difíciles. Necesitan que vengan en su ayuda los dones del Espíritu Santo. Un agente superior, el mismo Espíritu Santo, hará actuar a las virtudes de un modo proporcionado a su objeto.

La intensidad y frecuencia en la actuación de estos dones depende del consentimiento del alma que los recibe, que viene facilitada por el ejercicio continuado de las virtudes infusas. Éstas, que exigen también docilidad a las gracias actuales que las ponen en ejercicio, preparan a la docilidad perfecta que requiere el pleno ejercicio de los dones y sus gracias actuales. Con ellos se practican todas las virtudes, teologales y morales, en su grado más perfecto. Cada uno de los siete dones perfecciona una de las tres virtudes teologales y de las cuatro cardinales.

Además de relacionar las siete peticiones con los dones del Espíritu Santo, el Aquinate, al igual que en la segunda sección de la segunda parte de la *Suma teológica,* lo hace con las ocho bienaventuranzas. En este último lugar lo hace también con los frutos del Espíritu Santo, que son el efecto que producen en el alma los actos virtuosos producidos por las virtudes y los dones. San Pablo enumera doce: caridad, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, longanimidad, mansedumbre, fidelidad, modestia, continencia y castidad (Gál 5,22-23).

Las bienaventuranzas, como los frutos, son actos producidos por el alma cuando vive bajo las virtudes y dones, pero tan perfectos que parecen proceder más de los dones que de las virtudes. Son como un preludio de la felicidad del cielo, por eso se llaman bienaventuranzas.

En el Sermón de la Montaña, Cristo enumera ocho. La primera: bienaventurados los pobres de espíritu porque de ellos es el reino de los cielos. La segunda: bienaventurados los mansos porque ellos poseerán la tierra. La tercera: bienaventurados los que lloran porque ellos serán consolados. La cuarta: bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia porque ellos serán hartos. La quinta: bienaventurados los misericordiosos porque ellos alcanzarán misericordia. La sexta: bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios. La séptima: bienaventurados los pacíficos porque ellos serán llamados hijos de Dios. La octava: bienaventurados los que padecen persecución por la justicia porque de ellos es el reino de los cielos (Mt 5,3-10). En este mismo orden, santo Tomás las conexiona con las peticiones del Padrenuestro.

En la primera petición del Padrenuestro, «santificado sea tu nombre», se pide el don de temor de Dios que perfecciona la templanza. Está referida a la primera bienaventuranza, bienaventurados los pobres de espíritu, o los que han aniquilado el espíritu soberbio y se han desprendido de todas las cosas temporales. También se piden, por tanto, estos actos.

La segunda petición, «venga nosotros tu reino», lo es del don de piedad que perfecciona la virtud de la religión, que se reduce a la de justicia, considerando a Dios como Padre nuestro. «Por medio de esta petición lograremos vivir la bienaventuranza de que habla el Evangelio: "Bienaventurados los mansos" (Mt 5,4)»[99].

La tercera petición, «hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo», es la demanda del don de ciencia, o el de juzgar acertadamente las cosas creadas en orden al fin último. Perfecciona la virtud de la esperanza. «El tercer don que nos hace el Espíritu Santo, se llama don de ciencia [...] Y la ciencia que nos enseña el Espíritu Santo, es la de vivir bien». Indica también el Aquinate que: «Esta petición nos conduce a la bienaventuranza del llanto de que habla el Evangelio: "Bienaventurados los que lloran, porque serán consolados" (Mt 5,5)»[100].

La cuarta petición, «el pan nuestro de cada día dánosle hoy», es una solicitud del don de la fortaleza, que completa la virtud del mismo nombre. «El don de la fortaleza de corazón para no desfallecer ante las dificultades [...] Esta fortaleza la da el Espíritu Santo. Con ello alcanza el hombre la bienaventuranza de hambre de justicia. En efecto, las cosas espirituales, precisamente cuando se poseen, es cuando con más fuerza se desean, de este deseo nace el hambre, y del hambre el de la hartura de la vida eterna»[101].

La quinta petición, «y perdónanos nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores», es la impetración del don del consejo, que perfecciona la virtud de la prudencia. «El Espíritu Santo [...] da el don de consejo, todo buen consejo acerca de la salvación de los hombres viene del Espíritu Santo». Añade: «A esta petición corresponde otra bienaventuranza: "Bienaventurados los misericordiosos"; efectivamente, la misericordia hace que nos compadezcamos del prójimo»[102].

La sexta petición: «y no nos dejes caer en la tentación», consiste en el ruego del don de entendimiento, que permite penetrar más profundamente en las verdades de la fe. Se correlaciona, por tanto, con la virtud de la fe. Lo pedido: «Lo conseguimos por el don de entendimiento. Y como, cuando no consentimos en la tentación, conservamos el corazón limpio y de otra parte leemos "Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios" (Mt 5,8), se deduce que por este camino llegaremos a verle»[103].

[99] *Collat. Pater,* petitio 2, en *Opúsculos* IV 1040-1044.
[100] Ibíd., petitio 3, en ibíd., 1044-1049.
[101] Ibíd., petitio 4, en ibíd., 1049-1053.
[102] Ibíd., petitio 5, en ibíd., 1053-1057.
[103] Ibíd., petitio 6, en ibíd., 1058-1062.

Con la séptima y última petición: «mas líbranos del mal» se implora el don de sabiduría, que permite juzgar y saborear las cosas divinas. Con ello aumenta el amor a Dios. El don de la sabiduría perfecciona, por tanto, a la virtud de la caridad. Su fruto perfecto, que se recaba es la séptima bienaventuranza evangélica de los pacíficos.

> «El Espíritu Santo nos enseña a pedir la paciencia mediante el don de la sabiduría. De esta manera se alcanza la bienaventuranza de la paz, pues por medio de la paciencia logramos la paz tanto en las prosperidades como en las desgracias; y así, los pacíficos son llamados hijos de Dios por ser semejantes a él, porque como a Dios nada puede perjudicarle, del mismo modo a ellos ni lo próspero ni lo adverso les causa daño»[104].

Falta entre las peticiones la octava bienaventuranza, la de la persecución por causa de la justicia. El motivo se encuentra en la cuestión de las bienaventuranzas, de la *Suma teológica*. Por ser la más perfecta de todas, abarca y contiene las demás. «Pertenece, pues, la octava bienaventuranza en cierto modo a las siete precedentes»[105]. Con la petición de estas siete en el Padre nuestro, por consiguiente, queda también pedida la octava.

En el Padrenuestro, en definitiva, se pide poder vivir la vida cristiana o la vida sobrenatural, y en su forma más sublime y suprema. Esta vida de gracia, que se solicita en la oración dada por Cristo, depende del Espíritu Santo —«dador de vida», como se dice en el Credo de Nicea-Constantinopla— y de sus dones. El Aquinate, por ello, les dedicó un estudio teológico-místico que consideró fundamental. La doctrina de santo Tomás de las virtudes y de los dones no tiene, por ello, una importancia secundaria respecto a otras de su extensa obra. Se ha escrito incluso que:

> «Para conseguir una inteligencia honda de la naturaleza de los dones del Espíritu Santo, así como de todas las demás cuestiones de la vida espiritual, es necesario ante todo recurrir a santo Tomás de Aquino, doctor común de la Iglesia no solamente en filosofía, en apologética, en teología dogmática y moral, sino también, advierte Pío XI, en teología ascética y mística, es decir, en todos los problemas que atañen a la espiritualidad cristiana»[106].

En la encíclica sobre santo Tomás, *Studiorum ducem,* de Pío XI, publicada el 29 de junio de 1923, en la que le proclamaba «Doctor común o universal», se decía a este respecto que:

> «No es menos eminente Tomás en su ciencia ascética y mística. Reduciendo toda la ciencia moral a la teoría de las virtudes y de los dones, define excelentemente unas y otros según las diversas categorías de cristianos, los que quieren vivir ateniéndose a las reglas ordinarias y comunes y los que tienden a la perfección espiritual en su plenitud, en forma de vida activa o de vida contemplativa. La extensión del precepto del amor divino, las leyes del desarrollo de la caridad y de los dones del Espíritu Santo, que lo acompañan, los diferentes estados de vida, tales como la vida perfecta, la

[104] Ibíd., petitio 7, en ibíd., 1062-1064.
[105] *STh.* I-II q.69 a.3 ad 5.
[106] M.M. PHILIPON, OP, *Los dones del Espíritu Santo* (Balmes, Barcelona 1966) 11.

> vida religiosa, la vida apostólica, los caracteres distintivos de esos estados, su naturaleza y sus valores: para poseer a fondo estas cuestiones y otras análogas de la teología ascética y mística se deberá recurrir necesariamente ante todo al "Doctor angélico"»[107].

No debe olvidarse que en el sistema teológico-filosófico de santo Tomás, como siempre se ha notado, y con palabras de Michel Marie Philipon:

> «Cada problema tiene su sitio marcado en esta inmensa catedral, como en una maqueta gigante, en la cual se puede leer, en resumen, toda la obra de Dios. No hay ni un solo problema de teología ascética y mística que no halle en esta síntesis un sitio y su solución»[108].

Sin embargo, como advierte el famoso dominico especialista en teología espiritual y que ha estudiado detenidamente la del Aquinate:

> «No se encuentran en santo Tomás de Aquino esas máximas fuertes y liberadoras tan frecuentes en san Juan de la Cruz [...] Ningún rasgo en sus escritos de aquellas violentas contraposiciones entre los movimientos de la naturaleza y de la gracia, que hicieron célebre un capítulo de *La imitación de Cristo.* Él no se cuida de procedimientos prácticos que lleven a las almas por las sendas más cortas hacia la perfección, ni se detiene a describir los itinerarios. No es un práctico en caminos espirituales, sino un doctor que asigna a cada ser su esencia y su cometido en la obra de Dios. Su doctrina espiritual no es una mística de la huida del mundo ni de la evasión, sino una espiritualidad de sabiduría, de jerarquía de valores, de orden y de subordinación»[109].

d) *Cuestiones de teología de la caridad y de mariología*

Según el prólogo de *Consideraciones sobre los dos preceptos de la caridad y los diez preceptos de la Ley,* para examinar todo lo referente a la salvación del hombre, se debe tratar —después de lo que se ha de creer y lo que se ha de querer— lo que se ha de hacer, y ello viene indicado por la ley, escrita y la del amor. Santo Tomás ya había escrito sobre el Decálogo en su *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*[110] y en la *Suma teológica*[111].

No obstante, estos sermones napolitanos los superan, por una parte, porque asumen y desarrollan las tesis de su teología de la caridad de la segunda sección de la Segunda parte de la *Suma*[112]. Por otra, porque

[107] «Nec definit pro vario hominum ordine, sive qui commune institutum secuti, velint vivere, sive qui ad christianam spiritus perfectionem absolutionemque contendant, iique in duplici vitae genere actuosae et contemplativae. Itaque praeceptum de amore Dei quam late pateat, caritas eique adiuncta dona saneti Spiritus quomodo crescant, multiplices vitae status, ut perfectionis, ut religiosorum, ut apostolatus, quid inter se differant et quae cuiusque natura visque sit, haec et talia asceticae mysticaeque theologiae capita si quis pernosse volet, is Angelicum in primis Doctorem adeat oportebit», PÍO XI, *Studiorum ducem* (29-6-1923): *AAS* 15 (1923) 323s.
[108] M. M. PHILIPON, OP, *Los dones del Espíritu Santo,* o.c., 17.
[109] Ibíd., 18.
[110] *In Sent.* III d.37-40.
[111] *STh.* I-II q.100.
[112] Ibíd., II-II q.23-46.

continúa sus reflexiones sobre la fe y las obras de sus últimos comentarios a la epístola de san Pablo a los Romanos. Todas estas reportaciones de los sermones cuaresmales tienen un gran valor doctrinal por expresar sus últimas y más precisas soluciones a los grandes problemas que siempre había tratado, y no dejaba de profundizar en ellos.

Deben destacarse sus explicaciones sobre la primacía de la caridad de Dios. Después de comentar los beneficios principales que produce la caridad en el hombre —causa la vida sobrenatural, el cumplimiento de los mandamientos, el poder de defenderse de las adversidades y la felicidad— y otros derivados —el perdón de los pecados, guiar por el camino recto, la perfecta alegría, la paz perfecta y una gran dignidad—, concluye:

> «Siendo, pues, tan útil, habrá que esforzarse denodadamente por adquirirla y conservarla. Pero hay que notar que nadie puede alcanzarla por sí mismo; es don de Dios únicamente; por ello san Juan escribe: "No es que nosotros hayamos amado a Dios, sino que él nos amó primero (I Jn 4,10); es decir, no nos ama él porque nosotros primero le hayamos amado, sino que nuestro amor a él es producido en nosotros por el amor que él nos tiene»[113].

Respecto al beneficio de la caridad de perdonar los pecados, su explicación puede considerarse como una nueva perspectiva, que supera la problemática, que después suscitó el protestantismo sobre el pecado y la justificación.

> «Ocurre ya en las relaciones humanas: si alguien ofende a otro y después lo ama profundamente, con ese afecto logra borrar la ofensa. Así también el que ama a Dios, alcanza de él perdón: "El amor cubre multitud de pecados" (1 Pe 4,8). Y está bien dicho "cubre", porque Dios ya no los ve para poder castigarlos. Por lo demás, aunque aquí leamos que "cubre multitud", sin embargo, Salomón precisa: "Todos los pecados los cubre el amor" (Prov 10,12). Todo lo cual se pone muy manifiesto en el caso de la Magdalena: "Se le perdonaron muchos pecados"; y añade la causa: "Porque amó mucho" (Lc 7,47). Pero es posible que alguien piense: si basta el amor para borrar los pecados, no es necesario el arrepentimiento. Respondo: Quien no se arrepiente de verdad, no ama de veras; es evidente que cuanto más queremos a una persona, tanto más nos duele haberle ofendido»[114].

También santo Tomás vuelve a insistir en el desarraigo de los bienes temporales y en que sólo Dios sacia, y, por tanto, sólo él basta.

> «Acontece con los bienes temporales que muchas veces son deseados, pero una vez poseídos no queda satisfecho el espíritu de quien los anhelaba, sino que luego de conseguir una cosa ansía otra. El corazón del impío es como mar agitada, que no puede estar en calma... No hay paz para los impíos, dice el Señor (Is 57, 20-21). Pero no ocurre esto con el amor a Dios. El que ama a Dios, alcanza paz perfecta: "Gran paz para los que aman tu ley, no hay para ellos tropiezo" (Sal 118,165). Esto es así porque Dios solo basta *(solus Deus sufficit)* para colmar nuestros deseos: "Más grande es Dios que nuestro corazón" (1 Jn 3,20). Por eso dice san Agustín en el libro primero de las *Confesiones:* "nos has hecho, Señor, para ti, y nuestro corazón está intranquilo hasta que descanse en ti" (1 1,1). "Él colma de bienes tus anhelos" (Sal 102,5)»[115].

[113] *Collat. in praecep.* IV, en *Opúsculos* IV 1095.
[114] Ibíd., III, en ibíd., 1092.

Por último, es lógico pensar que santo Tomás, como hijo de santo Domingo, terminara este ciclo de sermones con los dos dedicados al Avemaría, a la salutación angélica a la Virgen María. Era una oración que se rezaba ya en el siglo VI. Se universalizó en el siglo XIII gracias a la difusión del rezo del Rosario por parte de los dominicos. La plegaria, tal como se conoce en la actualidad, tiene dos partes. La primera está formada por las palabras del ángel en la Anunciación —«Dios te salve, llena de gracia, el Señor es contigo» (Lc 1,28)—, y las que pronunció santa Isabel al recibir la visita de María —«Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre» (Lc 1,42)—. La Iglesia añadió el nombre de María al principio y el de Jesús al final.

La primera parte es la que comenta santo Tomás porque la segunda se empezó a formar en el siglo XIV, pero no se hizo universal hasta en el siglo XVI con san Pío V, el gran Papa dominico. Comienza, igualmente, con un saludo —«Santa María, Madre de Dios»—. Es el más excelso porque de la maternidad divina de María derivan todos sus otros títulos: llena de gracia, Inmaculada, Corredentora, Asumpta al cielo en cuerpo y alma, Mediadora de todas las gracias, Reina de cielos y tierra, etc. Santo Tomás afirma que la dignidad de María es «en cierto modo infinita»[116] porque está unida al orden hipostático, que supera al de la gracia y al de la gloria. La filiación divina por la gracia hace que el hombre tenga un parentesco espiritual con Dios. La maternidad divina de María establece un parentesco de naturaleza por su relación de consanguinidad con Cristo.

Termina la segunda parte de la plegaria mariana pidiendo muchísimo en muy pocas palabras. Se solicita a la Virgen María que ruegue por nosotros en los dos momentos más importantes de la vida de todo hombre, el actual y el de la muerte —«Ruega por nosotros pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte»—.

Los comentarios de santo Tomás, en *Consideraciones sobre el Ave María,* se corresponden en profundidad teológica y fervor a esta bellísima plegaria, la única hecha por ángeles y hombres. En su exposición indica el Aquinate que:

> «La santísima Virgen sobrepasó a los ángeles en plenitud de gracia [...] Fue llena de gracia la santísima Virgen en tres sentidos: en cuanto a su alma, que poseyó toda la plenitud de la gracia [...] Fue llena de gracia en cuanto a la repercusión de ésta en su misma carne, en su cuerpo [...] María fue llena de gracia en cuanto a la dimanación de ésta a todos los hombres».

Al explicar el primer aspecto en el que la santísima Virgen supera a todas las criaturas en gracia, que recibió de Dios desde el instante

[115] Ibíd., 1093.
[116] *STh.* I q.25 a.6 ad 4.

mismo de su concepción y que es superior a la final de los ángeles y santos, advierte que:

> «Cristo, sin embargo, la aventajó por haber sido concebido y haber nacido sin el original, mientras que la Virgen fue concebida en pecado original, aunque no nació con él»[117].

Aunque el privilegio de ser inmaculada está ya implícito en las palabras del ángel san Gabriel, santo Tomás no admite aquí la concepción Inmaculada de María. No encontraba la manera de armonizarlo con el dogma de la Redención universal de Cristo. En su época, también lo negaron o pusieron en duda san Anselmo, incluso san Bernardo, san Alberto Magno y san Buenaventura, entre otros.

La Iglesia definió el dogma de la Inmaculada Concepción el 8 de diciembre de 1854 por la bula *Ineffabilis Deus,* de Pío IX, en los siguientes términos:

> «Declaramos, pronunciamos y definimos que la doctrina que sostiene que la beatísima Virgen María, en el primer instante de su concepción, por gracia y privilegio singular de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús, Salvador del género humano, fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original, ha sido revelada por Dios y, por tanto, debe ser creída firme y constantemente por todos los fieles».

Con estas palabras quedaba solucionado el modo de concordar la afirmación de la Inmaculada concepción con el dogma de la Redención universal de Cristo, que afecta a todos los hijos de Adán, sin excepción alguna. Dios, previendo desde toda la eternidad los méritos infinitos de Cristo, aceptó anticipadamente el precio de este rescate y lo aplicó a la Virgen en forma de redención preventiva. La Virgen María recibió así de lleno la redención de Cristo sin menor sombra de pecado.

El ejemplo de redimir a un cautivo clarifica este argumento. Se puede pagar su rescate de dos maneras. Una, hacerlo después de caer en cautiverio, y es entonces una redención liberativa que le saca del mismo. Otra, pagarlo anticipadamente para no ser cautivo. Entonces es una redención preventiva, una auténtica redención. El concepto actual de medicina preventiva ayuda también a entender la redención preservante de María.

Santo Tomás, que desconoció este argumento teológico fundamental de la redención preventiva, fluctuó durante toda su vida en torno a la concepción inmaculada de María. En el *Comentario a las Sentencias,* afirma: «Tal fue la pureza de la santísima Virgen, que fue inmune del pecado original y del actual»[118]. Su última opinión fue la que manifiesta en este sermón de 1273, que es la misma que la que se encuentra en la tercera parte de la *Suma,* escrita por las mismas fechas. Dice en este último lugar:

[117] *Collat. de Ave Maria,* I, en *Opúsculos* IV 1075-1076.
[118] *In Sent.* I d.44 q.1 a.3 ad 3.

> «Si el alma de la bienaventurada Virgen no hubiera estado nunca manchada con el pecado original sería en detrimento de la dignidad de Cristo, salvador universal de todos. Y así, después de Cristo, que no necesitó de salvador, por serlo él de todos, la pureza de la bienaventurada Virgen fue la mayor, pues Cristo en ningún modo contrajo el pecado original, antes fue santo en su misma concepción [...] La bienaventurada Virgen contrajo de cierto el pecado original, pero fue purificada de él antes de nacer del seno materno»[119].

El desacierto de santo Tomás —que no lo era entonces porque el dogma no estaba definido— es más aparente que real. Lo que no admitió el Aquinate fue una Virgen Inmaculada no redimida y ésta no fue la Inmaculada definida por la Iglesia. En la declaración dogmática de Pío IX, se definió una Inmaculada redimida, con una redención preservativa. Por consiguiente, a la Inmaculada no redimida, que el Aquinate rechazó, hay que continuar rechazándola después de la definición dogmática, y todavía con más motivo, porque a sus argumentos se une el definitivo del pronunciamiento de la Iglesia.

Por otro lado, su relativa equivocación fue muy positiva porque clausuró el camino falso de una Inmaculada no redimida. Cerrado este camino, que lo ha hecho ya para siempre, se pudo hallar el verdadero. Santo Tomás si lo hubiera vislumbrado lo hubiera aceptado inmediatamente. Aunque afectivamente quería proclamar el privilegio mariano, su honestidad intelectual le impedía aceptar un camino erróneo.

e) *Otros escritos napolitanos*

Todos estos escritos revelan que, en Nápoles, santo Tomás llevó casi el mismo ritmo de trabajo que en su segunda estancia en París. En unos veinticinco años que estuvo preparando sus obras:

> «Escribió 891 lecciones sobre los libros de Aristóteles, 803 lecciones sobre la Sagrada Escritura, 850 capítulos sobre los Evangelios en la *Catena aurea,* 463 capítulos en la *Summa contra gentiles,* 2.991 artículos sobre el Maestro de las *Sentencias,* unos 1.200 capítulos en multitud de opúsculos de diversa índole, 510 artículos en las *Cuestiones disputadas,* 260 artículos en las *Cuestiones de Quodlibet* y 2.652 artículos en la *Suma teológica,* con la solución de más de 10.000 argumentos. En la edición de Parma (Fiaccaddori, Parma 1852-1873) ocupan 25 volúmenes en folio, y en la parisiense de Fretté 43 volúmenes en cuarto mayor a dos columnas. Una verdadera enciclopedia. Todo se encuentra en sus obras: desde la gramática hasta la metafísica, desde la homilética hasta la exégesis, desde la liturgia hasta la mística, desde la casuística hasta la dogmática más encumbrada»[120].

Durante estos catorce meses de intenso trabajo, santo Tomás no solamente alcanzó casi el final de su gran proyecto de la *Suma teológica* —y continuó con el proyecto de comentar toda la obra de Aristóteles,

[119] *STh.* III 27 a.2 ad 2.
[120] S. RAMÍREZ, *Introducción a Tomás de Aquino. Biografía, obras, autoridad doctrinal* (BAC, Madrid 1975) 100.

que tampoco pudo llegar a completar— sino que también preparó otros escritos. Comentó durante un curso los Salmos. El comentario al salterio quedó también inacabado, cuando más tarde dejó de escribir. Han llegado hasta nosotros los comentarios a los salmos del 1 al 54 *(Lectura a los Salmos de David,* reportación de fray Reginaldo de Piperno) *(In Salmos Davidis lectura).* Se conserva un fragmento manuscrito del comentario a los tres últimos salmos comentados por el Aquinate. Tiene esta nota del copista:

> «Aquí termina la explicación de una parte del salterio de fray Tomás de Aquino de la Orden de Predicadores, ya que no hay más en el ejemplar de fray Reginaldo de Piperno, que fue el secretario de fray Tomás hasta su muerte, y que poseía todos sus escritos»[121].

La lectura que hace santo Tomás de los salmos es cristocéntrica. Indica en el prólogo que: «Todo lo que concierne al fin de la Encarnación está expresado en este libro de una forma tan clara que pensaríamos estar frente al Evangelio, y no frente a la profecía»[122].

Durante el curso 1272-1273 y los primeros meses del siguiente, escribió el *Compendio de teología (Compendium theologiae).* Tal como se indica en la dedicatoria, es un resumen de teología cristiana.

> «Con el fin de ofrecerte, mi querido hijo Reginaldo, un compendio de la doctrina cristiana que puedas tener siempre a la vista, me propongo tratar en la presente obra de tres cosas. Primero, de la fe, segundo, de la esperanza, tercero, de la caridad».

Según este plan original, la obra tenía que constar de tres libros, cada uno de ellos dedicado a una de las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad:

> «Este es el orden que nos enseñaron los apóstoles, el más conforme también con la recta razón. Pues, en efecto, no puede haber amor puro y recto si no se determina el fin legítimo de la esperanza, ni puede haber esperanza si falta el conocimiento de la verdad. Es necesario, por consiguiente: primero, la fe, por la cual se conoce la verdad, segundo, la esperanza, que dirige nuestros deseos a su legítimo fin, y tercero, la caridad, que ordena totalmente los afectos»[123].

El libro primero, «Sobre la fe», está estructurado en dos partes: «Sobre Dios Uno y Trino y sus obras» y «Sobre la humanidad de Cristo». La obra revela el carácter cristocéntrico y humanístico de la síntesis tomista. Escribe al comenzar este libro, para justificar estas dos grandes partes:

> «La divina Trinidad y la humanidad de Cristo son las dos verdades sobre las que estriba la fe; lo cual no debe causarnos admiración, porque la Humanidad de Cristo es la vía por la que se va a Dios»[124].

[121] Cf. P. GLORIEUX, «Essai sur les commentaires scripturaires de saint Thomas et leur chronologie»: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 17 (1950) 237-266.
[122] *In Ps.* proem.
[123] *Compend. theol.* I 1, en *Opúsculos* V 20.
[124] Ibíd., I 2, en ibíd., 21.

Ya había dicho en la *Suma teológica* que: «Cristo, en cuanto hombre, es nuestro camino para ir a Dios»[125]. Santo Tomás atribuye a la naturaleza individual humana de Cristo la fuente de todas las gracias. Afirma en la *Suma* que:

> «La encarnación es necesaria para la plena participación de la divinidad, que constituye nuestra bienaventuranza y el fin de la vida humana, que nos es conferida por la humanidad de Cristo»[126].

Frente a esta tesis, una de las directivas de su síntesis teológica junto con las de la gracia, el mismo santo Tomás presenta la siguiente objeción:

> «La cabeza comunica a los miembros el sentido y el movimiento. El sentido y el movimiento espirituales, obra de la gracia, no nos son comunicados por Cristo hombre, pues como dice san Agustín: "No es Cristo como hombre el que da el Espíritu Santo, sino sólo como Dios" *(La ciudad de Dios,* XV, c.26, n.46). Por tanto, a Cristo en cuanto hombre no le compete ser cabeza de la Iglesia»[127].

En la correspondiente respuesta, precisa que esta eficacia de la humanidad de Cristo no lo es en cuanto humana o natural, sino en cuanto unida al Verbo, porque nada humano, aun con la máxima perfección en su orden, es salvador.

> «Cristo, en cuanto Dios, por su propia autoridad puede comunicar la gracia o el Espíritu Santo; como hombre la comunica sólo instrumentalmente, pues su humanidad fue "instrumento de su divinidad" (San Juan Damasceno, *Expositio accurata fidei Orthodoxae,* III, c.15). Y así, sus acciones, en virtud de su divinidad, nos fueron saludables, causando la gracia en nosotros a la vez por mérito y por cierta eficacia. San Agustín niega que Cristo como hombre comunicase el Espíritu Santo por su propia autoridad»[128].

El libro segundo, «Sobre la esperanza», al explicar la segunda petición del Padrenuestro, «venga a nosotros tu reino», al principio del capítulo 10, sobre la posibilidad de conseguir el reino de la gloria, se interrumpe bruscamente. Incluso ya no aparece el ejemplo que se promete: «En segundo lugar, puede demostrarse la posibilidad de conseguir el reino de Dios con un ejemplo evidente...». Así termina la obra. En un manuscrito de la misma, se lee además: «Hasta aquí llegó santo Tomás escribiendo este compendio de Teología, pero, ¡oh dolor!, arrebatado por la muerte, lo dejó incompleto»[129].

También santo Tomás dejó inacabada la obra *Las sustancias separadas o Sobre los ángeles (De substantiis separatis seu de Angelorum natura).* En el prólogo, indica que tendrá dos partes.

> «Intentando con todos nuestros medios describir la excelencia de los santos ángeles, parece conveniente empezar por las opiniones de los antiguos

[125] *STh.* I-II pról.
[126] Ibíd., III q.1 a.2 in c.
[127] Ibíd., q.8 a.1 ob 1.
[128] Ibíd., a.1 ad 1.
[129] *Compend. theol.* II 10, en *Opúsculos* V 328.

pensadores, a fin de asumir lo que encontremos de acuerdo con la fe y refutar lo que se oponga a la doctrina católica»[130].

En la primera parte, que ocupa diecisiete capítulos, expone las doctrinas sobre las sustancias inmateriales —distintas del ser supremo, pero que participan del gobierno del mundo— de Platón, Aristóteles, Avicebrón, Avicena, Orígenes y otros filósofos, casi todos ellos neoplatónicos. En la segunda, explica la doctrina católica. De ella, sólo escribió los tres primeros capítulos. En el último, dedicado a la distinción de estos seres, después de citar la afirmación de san Gregorio Magno de que, antes de pecar, los ángeles malos eran los más excelentes, expone las objeciones que pueden presentarse a todo lo dicho en el capítulo, pero las deja ya sin respuesta.

Tienen especial interés, además de los capítulos de la crítica a la doctrina de la materia espiritual de los ángeles, del filósofo judío Avicebrón —que fue asumida por la primera escuela franciscana—, los dos que dedica a mostrar la concordancia y discordancia entre Platón y Aristóteles. Estos capítulos revelan que, sin conocer directamente a Platón, el Aquinate comprendió muy bien su doctrina y supo expresar lo esencial de la misma.

La fecha de composición del resto de las obras de santo Tomás que figuran en los primeros catálogos se sitúa entre los cuatro cursos impartidos en la Universidad de París y el curso y el trimestre impartido en Nápoles. Entre los opúsculos filosóficos se citan: *Sobre la mezcla de los elementos (De mixtione elementorum)* y *Sobre el movimiento del corazón (De motu cordis),* que son dos cartas dirigidas al maestro Felipe de Castrocaeli, que pudo haber sido un médico, profesor en Bolonia y en Nápoles.

Se discute la autenticidad de los siguientes ocho opúsculos filosóficos: *Sobre la naturaleza del género (De natura generis); Sobre los cuatro modos de oposición (De quatuor oppositis); Sobre las proposiciones modales (De propositionibus modalibus), Sobre la demostración (De demonstratione); Sobre el principio de individuación (De principio individuationis); Sobre los instantes (De instantibus); Sobre la naturaleza del verbo del entendimiento (De natura verbi intellectus); y Sobre la naturaleza del accidente (De natura accidentis).*

El breve opúsculo *Sobre las proposiciones modales (De propositionibus modalibus)* parece ser un fragmento de una carta escrita a sus condiscípulos en la Facultad de Artes de la Universidad de Nápoles cuando estaba recluido en Rocasseca.

También se conservan varios escritos sobre consultas que le habían hecho. La *Respuesta a fray Juan de Vercelli (Responsio ad fratrem Ioiannem Vercellensem, Generalem Magistrum Ordinis Praedicatorum, de articulis centum et octo sumptis ex opere Petri de Tarantasia)* es una defensa

[130] *De subs. sep. pról.,* en *Opúsculos* IV 1217.

de 108 proposiciones extraídas por un crítico desconocido al comentario a los dos primeros libros de las *Sentencias,* de Pedro de Tarantasia, cuyo examen le había pedido el maestro general. En la *Segunda respuesta a fray Juan de Vercelli (Responsio ad fratrem Ioiannem Vercellensem, Generalem Magistrum Ordinis Praedicatorum, de articulis quadraginta duobus),* expresa su opinión sobre una lista de 42 cuestiones triviales, que le había enviado el maestro general, para conocer su opinión.

Respuesta al lector de Venecia (Responsio ad lectorem Venetum de articulis triginta sex) es una carta a fray Bassiano de Lodi, lector de un convento de san Juan y san Pablo de Venecia, en la que da su opinión sobre una serie de cuestiones que le habían enviado el profesor y sus alumnos. *Respuesta al lector de Besançon (Responsio ad lectorem Bissuntinum de articulis sex)* es una carta parecida a la anterior dirigida a fray Gerardo de Besançon, lector del convento de esta ciudad, contestando a seis cuestiones sin importancia. Por último, *Respuesta al abad Bernardo Aiglero (Responsio ad Bernardum Aiglerio Abbatem Cassinensem)* es una carta al abad de Montecassino sobre una cuestión de la predestinación.

Otras cartas, pero dedicadas a temas morales concretos, son: *Sobre los juegos de azar (De sortibus); Sobre las operaciones ocultas de la naturaleza (De occultis operationibus naturae)* y *Sobre astrología (De iudiciis astrorum).* Defiende en ellas la libertad humana, que es independiente del azar, de la naturaleza y de las estrellas. *Sobre la compra y la venta (De emptione et venditione)* es una carta sobre la usura, cuya opinión le había solicitado fray Jaime de Viterbo, lector del convento de santa María Noella, de Florencia, ciudad en la que ya había un gran desarrollo comercial.

Sobre la forma de la absolución (De forma absolutionis) es un pequeño escrito defendiendo, frente a otro, la fórmula absolutoria del sacramento de la penitencia «yo te absuelvo». Sobre el secreto *(De secreto)* es un informe redactado en una comisión de siete maestros, creada por el Capítulo general de París, de 1269, sobre la autoridad de un superior religioso para exigir la revelación de un secreto. Santo Tomás explica las condiciones de los límites de los secretos. Los principios en que se basa se encuentran en la *Suma teológica*[131]. En *Sobre el gobierno de los judíos* o *Carta a la duquesa de Brabante (De regimine Iudaeorum)* responde a ocho cuestiones políticas concretas, como la legitimidad de los impuestos.

Además de las oraciones de la liturgia, se conservan otras diez Oraciones, compuestas también por santo Tomás, que estuvieron en el Misal Romano y en la liturgia de las horas romana: *Oración para el perdón de los pecados; Oración para alcanzar las virtudes; Acción de gracias por los beneficios recibidos; Oración para impetrar la vida eterna; Oración para ordenar sabiamente la vida; Oración para antes de la comunión; Oración*

[131] Cf. *STh.* II-II q.110.

para después de la comunión; Oraciones al santísimo sacramento; Oración a la beatísima Virgen María; y *Oración para antes del estudio y de la predicación*[132].

3. El misterio de su «enfermedad»

a) *La festividad de san Nicolás de 1273*

El día el 6 de diciembre de 1273, festividad de san Nicolás, santo Tomás celebró la misa en la capilla dedicada a este santo, de la iglesia de los PP. dominicos. En el reino de Nápoles estaba muy extendida la devoción a san Nicolás (280-345), que, en la época del emperador Constantino, fue obispo de Myra, localidad del Asia Menor (Licia), que actualmente pertenece a Turquía. La devoción a este santo se extendió durante la Edad Media por toda Europa, a excepción de España. Se le dedicaron muchas iglesias. Es el santo, que, después de la Virgen María, tiene más imágenes.

Había nacido en Pátara. Sus padres se llamaron Epifanio y Juana, y parece ser que los perdió siendo muy joven. Sintiendo la vocación sacerdotal se acogió al amparo de un tío suyo que era obispo de Myra. Cuando murió el obispo, los electores no llegaron a un acuerdo para nombrar al sucesor. Un anciano obispo propuso que se designara al primer sacerdote que entrase en el templo al día siguiente. Fue san Nicolás porque celebraba la misa a primera hora. Parece que fue encarcelado durante la persecución del año 319, de Licinio —rival en Oriente de Constantino—, y sometido a tortura. Se cuenta que el emperador Constantino, que había vencido a Licinio en 324, besó las cicatrices que le habían quedado a san Nicolás en la recepción de los obispos, al inicio del concilio de Nicea (325).

En los países anglosajones, bajo la mítica figura de Santa Claus («Sanct Nikolaus»), es quien trae juguetes a los niños por Navidad, con funciones análogas al Papa Noel o los Reyes Magos. Es el patrono de los niños porque se contaba un milagro suyo de resurrección de unos niños muertos.

En su viaje de ida al concilio, acompañado de Eudemo, obispo de Pátara, y tres sacerdotes más, se detuvieron por la noche en un mesón. El ventero les puso en la cena una fuente llena de cecina. Al ir a bendecir la mesa se le reveló que aquella carne seca y conservada en sal era humana. El mesonero, cuando necesitaba carne, mataba a algún huésped y salaba su carne. Las últimas víctimas habían sido tres adolescentes, cuyos tasajos de carne de su cuerpo guardaba salados en una cuba. El santo le acusó de su crimen y se dirigió a la despensa. Allí rezó frente a la cuba y salieron

[132] *Pro peccatorum remissione; Pro obtinendis virtutibus; Pro gratiarum actione; Pro contemplativis; Ante imaginem Christi; Ante communionem; Post communionem; Post Corporis et sanguinis elevationem; Ad Beatissimam Virginem Mariam;* y *Ante stadium et praedicationem.*

de ella los tres muchachos vivos. En la mayoría de imágenes del santo, aparece, por ello, al lado de una especie de cubo del que salen tres niños.

Otro hecho del santo muy difundido es el de la entrega de todo su patrimonio para salvar a tres doncellas de la prostitución. Vivía en Pátara un hombre muy rico que se había arruinado. No podía casar a sus tres hijas por falta de dote. Decidió entonces prostituir a sus hijas, que eran muy hermosas, para conseguir dinero. Conoció el hecho san Nicolás y de noche arrojó por la ventana de la habitación del padre una bolsa de oro. Al encontrarla al día siguiente, aquel mal padre la destinó a dotar a una de sus hijas. Al advertir el éxito de su donativo, el santo repitió la operación en otra noche. La nueva bolsa de oro fue la dote de otra de las jóvenes. La tercera vez que arrojó una nueva bolsa fue sorprendido por el padre, que le expresó su gratitud y arrepentimiento. Según la tradición, las tres veces que el santo ejerció estos actos de caridad fue en lunes. De ahí la devoción popular de los tres lunes de san Nicolás y que se acuda a la intercesión del santo en las necesidades de tipo económico.

También se recurría a él como protector de los hombres del mar porque en una ocasión aquietó unas enormes olas enfurecidas que amenazaban con hacer zozobrar a un barco. También es patrono de banqueros, de carniceros, de juristas. Se acude también a él como abogado en casos de incendios por el siguiente milagro que se le atribuye. En la ceremonia de su consagración episcopal, entró en la iglesia una mujer que llevaba en los brazos un niño que había muerto abrasado por las llamas. Sin decir nada, lo dejó a los pies del nuevo obispo. San Nicolás oró brevemente y el niño volvió a la vida.

Parece ser que murió el 6 de diciembre del año 345. Fue enterrado en la iglesia de Myra. Allí permaneció su cuerpo hasta 1087. Ese año un grupo de sesenta y dos marineros de la ciudad italiana de Bari, que tenía cinco iglesias dedicadas al santo, dirigidos por dos sacerdotes, consiguió apoderarse de los restos. Sus reliquias estaban inmersas en un líquido perfumado que exudaba y que se llamó «maná» (en hebreo «man», sustancia resinosa) o «myron», término utilizado por las iglesias griegas para referirse al óleo o crisma, que se utiliza en los sacramentos del bautismo, confirmación y orden. Gracias a los milagros obrados por medio de este líquido aceitoso que se formaba en el sepulcro del santo, era muy conocido tanto en Oriente como en Occidente, donde se han dedicado muchísimas iglesias al santo taumaturgo por excelencia.

Los baresinos, con la tinaja que contenía los huesos y el maná, llegaron a primeros de mayo de 1087 a Bari, ciudad entonces muy próspera porque de su puerto en el Adriático partía la navegación hacia Tierra Santa. Además, Federico II, que la reconstruyó, instauró una importante feria. Aquel mismo año se construyó una basílica románica para albergar las reliquias del santo, que se convirtió desde entonces en un centro mundial de peregrinaciones, especialmente de rusos. San Nicolás es el patrono de Rusia. Su último zar llevaba este nombre y la iglesia ortodoxa celebra el traslado de sus restos.

En la actualidad, la basílica de Bari, además de continuar siendo un santuario objeto de peregrinación, se ha convertido en un símbolo del deseo de unidad de la Iglesias de Oriente y de Occidente. Cada año, el 9 de mayo, se conmemora en la ciudad, con grandes fiestas, el desembarco de las reliquias. El arzobispo de Bari, como desde hace siglos, baja a la cripta donde está enterrado el sarcófago que contiene el esqueleto del santo. Está aislado herméticamente, excepto en un orificio en su parte superior que permanece cerrado y sellado todo el año. En este día, el arzobispo lo abre e introduce una vara con una esponja, que se empapa del maná. Aproximadamente se obtiene medio litro que se diluye en agua bendita y queda a disposición de los fieles devotos[133].

Durante el curso de la misa de san Nicolás, al que santo Tomás debía de tenerle especial devoción —Bari está sólo a algo más de doscientos kilómetros de Nápoles y la basílica de san Nicolás tenía casi ya doscientos años—, se sintió extraordinariamente «conmovido» («commotus») y sufrió un «cambio» («mutatio»), como dijo Bartolomé de Capua[134]. En cualquier caso, teniendo en cuenta que san Nicolás era un santo muy popular y venerado en Oriente y en Occidente, al que se le atribuían, tanto en vida como después de su muerte, numerosísimos milagros, es lógico que todos pensaran que aquel 6 de diciembre había ocurrido un hecho milagroso.

En el proceso de canonización de Nápoles, el profesor Bartolomé de Capua declaró lo que le contó su confesor fray Juan Giudice, que a su vez lo oyó en el lecho de muerte de fray Reginaldo de Piperno. En el relato se advierte que los primeros biógrafos relacionaron lo sucedido con san Nicolás porque sabían que los lectores notarían su carácter simbólico, representativo de un hecho extraordinario. Todavía puede tomarse como un símbolo más concreto su actual vinculación con la Orden de Predicadores. Desde 1951, la custodia de la Basílica de san Nicolás de Bari está a cargo de la Orden dominicana[135]. El día 6 de diciembre, el maestro Tomás —se lee en la declaración de este personaje napolitano—:

> «Celebrando misa en la capilla de san Nicolás, fue conmovido por un maravilloso cambio y después nunca escribió ni dictó nada. Es más, retiró todos los instrumentos de escribir. Estaba escribiendo en la tercera parte de la Suma el tratado de la penitencia. Viendo fray Reginaldo que el Maestro había cesado de escribir, le dijo: "Padre, ¿por qué dejas una obra tan grande que redundaría en alabanza a Dios y sería para luz del mundo?" A lo que respondió el Maestro: "Reginaldo, no puedo". Temiendo fray Reginaldo que el mucho estudio le hubiera debilitado la mente, le insistía siempre para que continuase escribiendo. Y fray Tomás le respondía: "Reginaldo, no puedo, porque todo lo que he escrito me parece paja"»[136].

[133] Cf. J. M. PERO-SANZ, *San Nicolás. De obispo a santa Claus* (Palabra, Madrid 2002).
[134] *Processus canonizationis...*, o.c., 318: LXXIX, Bartolomé de Capua.
[135] En 1980, los dominicos de Bari fundaron el «Centro Studi Nicolaiani», que ha publicado ya numerosos estudios. Pueden destacarse los del P. Gerardo Cioffari, OP.
[136] *Processus canonizationis...*, o.c., 318-319: LXXIX, Bartolomé de Capua.

Fray Reginaldo continuaba insistiendo para que le explicara el motivo de que estuviera abstraído, sin darse cuenta de lo que le rodeaba y, tan absorto, que no quería ni escribir. Después de mucho insistir, santo Tomás le respondió:

> «"Yo te conjuro por Dios vivo omnipotente y por la fe que profesáis para con nuestra Orden y por la caridad que te une a mí, que lo que te voy a decir no lo digas a nadie mientras viva". Y añadió para sí: "Todo lo que he escrito me parece paja respecto de lo que he visto y me ha sido revelado"»[137].

Este extraño y misterioso suceso tuvo como consecuencia que santo Tomás dejara de escribir y de dictar. El día anterior, el 5 de diciembre de 1273, había terminado la cuestión 90 de la tercera parte de la *Suma*, dedicada a las partes del sacramento de la penitencia. Al día siguiente inició su vida de siempre. Comenzó con la celebración de la misa. Cada día le ayudaba fray Reginaldo y asistía normalmente un laico, Nicolás Fricia. También, como era su costumbre, antes de la misa se había confesado con fray Reginaldo.

Durante esta misa del día de san Nicolás «fue conmovido por un maravilloso cambio» («fuit mira mutatione commotus»)[138], tal como dice Bartolomé de Capua. Desde este momento, santo Tomás alteró la rutina de trabajo que había llevado durante los últimos años. Como era realmente mucha la actividad intelectual que estaba realizando desde hacía años, fray Reginaldo atribuyó la causa a un agotamiento.

Así se lo debió de comentar al prior. Éste, después de consultar con el médico, que debió pensar lo mismo, le envió para que se recuperase con su hermana Teodora, que pasaba el invierno en el castillo de San Severino, al sur de Salerno. Los dos hermanos, casi de la misma edad, se profesaban un gran cariño. Cuando regresó de París, antes de llegar a Nápoles, santo Tomás la había visitado en su residencia de Roma.

Este nuevo viaje, a pesar de no ser excesivo, le resultó muy fatigoso. Se detuvo a descansar algunos días en el convento dominico de Salerno. Un día estaba en oración ante el altar mayor después de los maitines —la hora canónica que se reza al amanecer— y los frailes que le acompañaban, fray Reginaldo y fray Jacobo, le vieron elevado a casi un metro de altura del suelo. Tocco lo cuenta con todo detalle:

> «Estando en Salerno en el convento de los frailes, fue visto el Doctor, estando en oración ante el altar mayor después de los maitines, por los dichos Fray Jacobo y por su socio, que le observaban curiosamente, elevado como dos codos sobre la tierra»[139].

Es lógico pensar que a santo Tomás le había sido dada ahora una sabiduría superior a la metafísica, la suprema que se puede alcanzar con la mera razón, e, igualmente, a la sabiduría teológica, también co-

[137] Ibíd., 319.
[138] Ibíd., 318.
[139] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino*, o.c., 79.

nocimiento discursivo, pero que parte de los artículos de la fe. Gracias a los dones del Espíritu Santo, tenía una tercera sabiduría suprema, el conocimiento místico. No podía ya escribir, porque la contemplación mística, acto intelectual y amoroso, es inefable. Por trascender el modo discursivo de la razón del hombre, no se puede expresar con propiedad en el lenguaje filosófico o teológico.

Al llegar al castillo de San Severino, ya poco antes de Navidad, su hermana salió a recibirlo con muestras de gran cariño. Santo Tomás casi no le habló. Teodora preguntó a fray Reginaldo: «¿Qué ocurre, que mi hermano está como ausente y apenas me ha hablado?». Le respondió fray Reginaldo: «Desde la fiesta de san Nicolás está así y desde entonces no ha escrito nada»[140].

Fray Reginaldo, por su preocupación por la salud de su maestro y por compartir su interés por la *Suma* —tanta que no quiso que quedara inacabada y preparó los tratados del orden, del matrimonio y de los novísimos con los comentarios del Aquinate al libro IV de las Sentencias—, quizá no reparó en un origen sobrenatural de lo que estaba ocurriendo. No veía un fenómeno místico extraordinario porque es innegable que el trabajo intelectual excesivo puede llevar al espíritu a que pierda la noción de las cosas exteriores y a una especie de inmovilidad, que parece enajenación. Así ha ocurrido con muchos filósofos y artistas, especialmente músicos.

Al retirarse la condesa, fray Reginaldo, agarrando a santo Tomás de la capa, hizo que volviese en sí. Al despertarse de esta especie de éxtasis místico, suspirando le manifestó:

> «Hijo Reginaldo, te digo en secreto para que no lo reveles a nadie mientras yo viva: ha llegado el fin de mi escritura, porque me han sido reveladas tales cosas que todo lo que he escrito me parece muy poca cosa. Por eso espero de mi Dios, que así como ha llegado el fin de mi enseñanza, así será pronto el fin de mi vida»[141].

En San Severino, santo Tomás permaneció tres días abstraído de los sentidos. Es lógico pensar que había llegado a la cima de la sabiduría mística, a la unión mística con Dios en la que participan la mente y el corazón. Sin embargo, santo Tomás lo vive en la intimidad. No manifiesta estas experiencias pasivas. Continúa con su actitud serena, sin expresar sus emociones —que debían de ser muy profundas, al saborear de otro modo los misterios de Dios— y sin exponerlas por escrito.

Su hermana, la condesa Teodora, que le tenía gran afecto, debió proporcionarle todas las atenciones que pudo. A finales de diciembre de 1273 o a principios de 1274 regresaron al convento de Santo Domingo. Según cuenta Bernardo Guidonis, la condesa, como es natural, quedó con una gran angustia («multum desolata»)[142].

[140] *Processus canonizationis...*, o.c., 319: LXXIX, Bartolomé de Capua.
[141] Bernardo Guidonis, *Vita S. Thomae Aquinatis*, o.c., 160.
[142] *Processus canonizationis...*, o.c., 319: LXXIX, Bartolomé de Capua.

Ya en Nápoles, santo Tomás permanecía en su celda. Cada día estaba más concentrado en sí mismo. Necesitaba las mismas ayudas que antes, pero tenían que avisarle para ir al refectorio. En cambio, oía la campana que avisaba a la comunidad para ir a rezar en el coro. Continuaba celebrando misa; no obstante, con más interrupciones que antes. Todavía, al igual que en San Severino, fray Reginaldo insistía para que le dictase lo que quedaba de la *Suma*. La respuesta era siempre la misma: «No puedo, no puedo».

En el proceso de canonización, Juan Coppa, laico y notario de Nápoles, contó que fue con su hermano fray Bonofilio a visitarlo a su celda, pues eran amigos suyos. Estaba en la cama convaleciente de una enfermedad, que el testigo no especificó. Sólo indicó que:

> «Fray Tomás estaba echado en su celda o su habitación del convento dominico de Nápoles discrasiado *(discrasiatum)*, y vieron entrar por la ventana una estrella y permanecer durante un rato sobre la cabeza de santo Tomás. Después salió por la misma ventana»[143].

b) *La palabra de ciencia, la palabra de sabiduría y la fe*

En una de las últimas biografías de santo Tomás, su autor, Jean-Pierre Torrell, al tratar el problema de determinar lo que le ocurrió exactamente el 6 de diciembre de 1273, sintetiza las muchas respuestas que han dado los historiadores en tres. La primera afirma que tuvo una experiencia mística que incrementó su habitual abstracción. La segunda da una explicación psicológica: santo Tomás no quiso terminar la *Suma teológica* porque dudó sobre el valor de su proyecto, especialmente por la metodología empleada. La tercera sostiene que hay que buscar una explicación biológica: santo Tomás habría sufrido un derrame cerebral[144]. Además de estas tres soluciones —sobrenatural, psicológica y física—, hay otra mixta dada por Weisheipl, que apunta a que fueron a la vez estos tres tipos de causa. Escribe el biógrafo canadiense:

> «Parece que el hecho tuvo dos aspectos: uno físico y otro místico. La base física del hecho pudo haber sido un golpe que provocara algún daño en el cerebro, o un derrumbamiento físico y emocional debido al exceso de trabajo. Aunque la posibilidad de un golpe que provocara el daño cerebral por medio de una hemorragia no puede ser descartada, parece más bien que la base física para la experiencia del 6 de diciembre fue un agotamiento tremendo tras tantos años de trabajo excesivo».

Su excesiva actividad sería, para Weisheipl, la causa de todo lo demás. De manera que:

> «No se trataría de un desfondamiento causado por una perturbación mental, sino un derrumbamiento físico que habría provocado una perturbación mental, una crisis de ansiedad y un cambio de disposiciones espirituales, de

[143] Ibíd., 333-334: LXXXVII, Iones Coppa.
[144] J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino*, o.c., 314.

modo que ni la *Suma* ni los comentarios aristotélicos le parecían ya importantes. Otras consecuencias de la crisis fueron una gran dificultad para hablar, una pérdida de destreza manual y una gran torpeza de movimientos, como consecuencia de un serio daño cerebral debido a una hipotética hemorragia».

Además de esta supuesta causa, el biógrafo añade otra, pero ya de tipo sobrenatural:

> «La divina providencia determina que a veces semejante perturbación de la mente y del cuerpo vaya acompañada por una experiencia mística, si no en el momento mismo en que se produce la enfermedad, sí ciertamente dentro del período que dura. En el caso de Tomás, los dos aspectos pueden haber sido simultáneos»[145].

A esta solución, que afirma que el Aquinate «estuvo físicamente enfermo»[146], se adhiere Torrell. Termina las páginas que dedica a esta cuestión concluyendo:

> «Hay que tener la honestidad de reconocerlo: ninguna de estas explicaciones se impone, pero si tuviéramos que elegir una de ellas, la de Weisheipl, que sugiere una extrema fatiga física y nerviosa, junto a las experiencias místicas que marcaron el último año, podría ser la más verosímil»[147].

No obstante, no parece necesario suponer que santo Tomás estuviese enfermo para explicar el cambio que hizo a partir del día 6 de diciembre si se admite la existencia de lo sobrenatural. Lo ocurrido se puede explicar perfectamente como un fenómeno místico. La conducta de santo Tomás sería, en este caso, un efecto de la posesión de los dones del Espíritu Santo en grado sublime de desarrollo.

Ya es difícil no ver en los profundos conocimientos de santo Tomás, además de una inteligencia portentosa, capaz de penetrar en lo más profundo de la naturaleza de las cosas, como muy pocos han conseguido, una extraordinaria infusión divina. Si se considera la brevedad de su vida y la cantidad de sus obras escritas sólo en unos veinticinco años, la mayoría escritas o dictadas de tres en tres o de cuatro en cuatro, con una total seguridad, sin contradicciones ni equivocaciones, a pesar de ser de temas diferentes, hay que admitir una irradiación de los dones del Espíritu Santo.

Fray Reginaldo, que fue testigo de la actividad intelectual de esta figura colosal, que parece la personificación del pensamiento cristiano, estaba convencido de ello. Guillermo de Tocco declaró en el proceso de canonización que le oyó decir lo siguiente:

> «Su ciencia no había sido adquirida por su talento natural, sino por revelación e infusión del espíritu santo: porque nunca se ponía a escribir alguna obra, sin antes rezar y derramar lágrimas; y cuando tenía alguna duda, recurría a la oración y al desbordamiento de lágrimas y quedaba resuelta»[148].

[145] J. A. Weisheipl, *Tomás de Aquino,* o.c., 368.
[146] Ibíd., 369.
[147] J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino,* o.c., 315.
[148] *Processus canonizationis...,* o.c., 287-288: LVIII, Guillermo de Tocco.

Los dones del Espíritu Santo de sabiduría, ciencia e inteligencia, que iluminaron la mente de santo Tomás proporcionándole unas capacidades portentosas en todo lo sobrenatural y natural ordenado a Dios, se vieron acompañados, si seguimos la doctrina que expuso él mismo en la *Suma,* por tres gracias gratis dadas, o carismas, correspondientes a estos dones: la palabra de sabiduría, la palabra de ciencia y la fe. Explica el Aquinate, en la *Suma teológica,* que:

> «La gracia es doble: una, aquella mediante la cual el hombre se une a Dios, y se llama *gratum faciens;* la otra, aquella por la cual un hombre coopera para que otro se encamine a Dios; este don se llama gracia *gratis data,* porque se concede al hombre por encima de las facultades naturales y del mérito personal; pero, como no se da para que el hombre se justifique por ella, sino para que coopere a la justificación de otro, por eso no se llama *gratum faciens.* Y de ésta dice el apóstol (1 Cor 12,7): "A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad", esto es, para utilidad de los demás».

La gracia *gratum faciens,* la gracia que nos hace gratos a Dios, es la gracia santificante —la cualidad que da una participación física y formal, aunque análoga y accidental, de la naturaleza divina y que tiene como efecto el hacer hijos adoptivos de Dios y herederos de la gloria—, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo. Estas dos últimas gracias se dan junto con la gracia santificante y son inseparables de ella, porque actúan como sus facultades o potencias. La gracia santificante por pertenecer al ser es estática, necesita de las virtudes y los dones, que pertenecen al orden del obrar, de la operación. Aunque sea un accidente hace en el orden sobrenatural el papel de sustancia. Para obrar requiere otras gracias infundidas por Dios, las virtudes y los dones, que pertenecen al orden dinámico.

La gracia *gratis data,* o carisma, no tiene como función inmediata la santificación de su sujeto, como la gracia *gratum faciens,* sino que su finalidad propia e inmediata es la santificación de los demás. No constituye un hábito, ni, por tanto, forma parte del organismo sobrenatural, constituido por los tres hábitos de la gracia santificante en general.

Las gracias *gratis datis* requieren una intervención extraordinaria y especial de Dios. Son también un don sobrenatural y gratuito como toda gracia, y exceden toda exigencia de la naturaleza humana. Incluso no son objeto de mérito de congruo o de conveniencia, ni por la mayor posesión de la gracia santificante. Son absolutamente gratuitas, por ello se llaman «gratis dadas». Sobre estas gracias carismáticas, nota santo Tomás que:

> «Mientras la gracia santificante se ordena a los actos meritorios interiores y exteriores, la gracia *gratis data* se ordena a ciertos actos exteriores manifestativos de la verdad de la fe; son éstos los milagros y otras cosas parecidas»[149].

También indica el Aquinate que no constituyen un hábito, como la gracia santificante, las virtudes y los dones. Son mociones transitorias

[149] *STh.* III q.7 a.7 ad 1.

que acompañan a la vida de la gracia, pero como algo colindante y, por ello, no se exigen mutuamente. San Pablo nombra y clasifica ocho de estos carismas:

> «A cada cual se le da la manifestación del Espíritu para común utilidad. A uno le es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría *(sermo sapientiae);* a otro la palabra de ciencia *(sermo scientiae),* según el mismo Espíritu; a otro fe *(fides)* en el mismo Espíritu, a otro don de curaciones *(gratia sanitatum)* en el mismo Espíritu; a otro operaciones de milagros *(operatio virtutum);* a otro profecía *(prophetia),* a otro discreción de espíritus *(discretio spirituum),* a otro diversidad de lenguas *(genera linguarum),* a otro interpretación de lenguas *(interpretatio sermonum).* Todas estas cosas las obra el único y mismo espíritu, que distribuye a cada uno según quiere» (1 Cor 12,7-11).

En un artículo modélico de la *Suma teológica* santo Tomás ordena y justifica esta división paulina. Comienza explicando que:

> «La gracia gratis dada se ordena a que el hombre coopere con otro para que este se encamine a Dios. Pero el hombre no puede conseguirlo moviendo a otro interiormente —esto es exclusivo de Dios—, sino sólo exteriormente, enseñando y persuadiendo; por lo cual la gracia gratis dada implica todas aquellas cosas que el hombre necesita para instruir a otro en las cosas divinas, que son superiores a la razón».

Sin posibilidad de obrar en el espíritu de los demás, para ayudarles, el hombre únicamente puede recurrir a la persuasión externa.

> «Para esto se necesitan tres cosas. Primero, que el hombre haya alcanzado la plenitud de conocimiento de las cosas divinas, para que pueda mediante ellas instruir a otros. Segundo, que pueda confirmar o probar las cosas que enseña; de otra manera no sería eficaz su doctrina. En tercer lugar, que pueda expresar apropiadamente su pensamiento a los oyentes».

Para el cumplimiento de estas tres condiciones se necesitan varias cualidades. Respecto a la primera, la abundancia del conocimiento, precisa santo Tomás:

> «Para que haya alcanzado la plenitud de conocimiento de las cosas divinas se necesitan tres cosas, como consta también por el magisterio humano. Es necesario, en primer lugar, que quien deba instruir a otro en alguna ciencia tenga certeza absoluta de los principios de esa ciencia. Esto incumbe a la "fe", que es la certeza de las cosas invisibles, que se suponen como principios en la doctrina católica»[150].

Se precisa la fe sobre los principios. Esta fe designa un grado superior de la virtud teologal de la fe, con una correspondiente certeza eminente, que el que la posee persuade, por ella, a los demás al enseñarles sus contenidos. Como explica el Aquinate:

> «La fe no se enumera aquí entre las gracias gratis dadas por ser una virtud que justifica al hombre, sino en cuanto implica una supereminente certeza, que hace al hombre capaz de instruir a otros en las cosas que pertenecen a la fe»[151].

[150] Ibíd., I-II q.111 a.4 in c.
[151] Ibíd., a.4 ad 2.

Añade que, para la realización de la primera condición, para el pleno conocimiento de las cosas divinas:

> «En segundo lugar, es necesario que el doctor proceda con rectitud en la deducción de las principales conclusiones de la ciencia, ahí tiene su lugar la "palabra de sabiduría", que es conocimiento de las cosas divinas»[152].

Es indispensable, por tanto, esta palabra de sabiduría. Como don del Espíritu Santo, la sabiduría es un juzgar de Dios y de las cosas divinas, por las causas últimas, que proporciona un conocimiento y a la vez un gusto experimental. La sabiduría es un saber y un sabor. Es una sabiduría sobrenatural, que empuja al éxtasis y a presentir el goce de la gloria. Esta contemplación adquirida de una manera rápida y directa, por una especie de instinto, que procede del Espíritu Santo y que va acompañada de una certeza y seguridad, muy superior a la adquirida por raciocinio y discurso, sólo es propia del alma que la experimenta. En cambio, la sabiduría como carisma, como palabra de sabiduría, es la aptitud para comunicar este conocimiento y deleite sobrenatural por la misma palabra. La eficacia de este segundo carisma es triple. El carisma de la palabra de sabiduría hace que con ella se enseñe, se deleite y se emocione a los demás.

> «Primera, para instruir el entendimiento, lo que tiene lugar cuando se habla para enseñar *(doceat).* Segunda, para mover el afecto en orden a que oiga con gusto la palabra de Dios, lo cual tiene lugar cuando uno habla para deleitar *(delectet)* a los oyentes y no debe hacerse para utilidad propia, sino buscando el atraer a los hombres a que oigan la palabra de Dios. Tercera, buscando el que se amen las cosas significadas en las palabras y se cumplan, lo cual tiene lugar cuando uno habla para emocionar *(flectat)* a los oyentes. Para lograr esto, el Espíritu Santo utiliza como instrumento la lengua materna, mientras que Él mismo completa interiormente la obra»[153].

En tercer lugar, para la enseñanza del conocimiento perfecto de las verdades divinas, se precisa otra cualidad: la palabra de ciencia sobre los efectos y los ejemplos:

> «Por último, es necesario que abunde también en ejemplos y conocimientos de los efectos por los cuales conviene a veces manifestar las causas, para esto se señala la "palabra de ciencia", que es conocimiento de las cosas humanas, porque lo invisible de Dios se conoce por las criaturas (Rom 1, 20)»[154].

Entre la ciencia, don del Espíritu Santo, que lleva a juzgar adecuadamente las criaturas relacionándolas con Dios y el carisma de la palabra de ciencia, se da la misma relación que entre la sabiduría y la palabra de sabiduría. El don es para el provecho de quien lo recibe, la gracia gratis dada es para el de los demás.

[152] Ibíd., a.4 in c.
[153] Ibíd., II-II q.177 a.1 in c.
[154] Ibíd., I-II q.111 a.4 in c.

«La sabiduría y la ciencia no se computan entre las gracias gratis dadas por enumerarse entre los dones del Espíritu Santo, es decir, por ser la mente del hombre dócil a los impulsos del Espíritu Santo a las cosas que son de sabiduría o de ciencia, pues así entendido son dones del Espíritu Santo; pero se enumeran entre las gracias gratis dadas en cuanto implican cierta abundancia de sabiduría y ciencia, de modo que el hombre puede no solamente sentir la sabiduría en sí mismo acerca de las cosas divinas, sino también instruir a otros y refutar a los que contradicen. Por eso entre las gracias gratis dadas se mencionan de modo especial la "palabra de sabiduría" y "la palabra de ciencia", porque como dice san Agustín: "una cosa es saber solamente lo que el hombre debe creer para alcanzar la bienaventuranza, y otra de qué manera esto mismo ayuda a las personas buenas y cómo se defiende contra los impíos" *(La Trinidad,* XIV, c.1, n.3)»[155].

Una segunda condición para persuadir al prójimo es la de probar la verdad o confirmar lo enseñado.

«La confirmación se hace por argumentos en las cosas que están bajo el alcance de la razón; más en las que son superiores a ella y han sido reveladas por Dios, su confirmación se hace por medios que son propios del poder divino. Y esto de dos maneras».

Si no es posible proporcionar la demostración de las verdades expuestas se puede confirmar la verdad enseñada con hechos sobrenaturales. De un primer modo:

«Haciendo el doctor de la doctrina sagrada lo que solamente puede hacer Dios en obras milagrosas, ya sean para la salud de los cuerpos —y para ello se pone el "don de curaciones"—, ya se ordenen a la sola manifestación del poder divino, como que el sol se detenga o se obscurezca, que se dividan las aguas del mar; para esto se asigna el "poder de obrar prodigios"»[156].

El obrar para confirmar la revelación se hace con el don de curaciones y el don de milagros. El don de curaciones es un hecho milagroso al igual que el don de realizar milagros en el orden de la naturaleza, de suspender ocasionalmente las leyes físicas ordinarias. Sin embargo, en el texto de san Pablo, se presentan por separado. Según santo Tomás:

«El don de curaciones se enumera aparte, porque con él se confiere al hombre el beneficio de la salud corporal, además del beneficio común que se muestra en todos los milagros, o sea que los hombres vengan en conocimiento de Dios»[157].

También debe advertirse que estos dos carismas se ponen en plural porque se consideran como genéricos. De manera que para distintas enfermedades y diversos milagros se necesitan carismas específicos para cada uno de ellos.

[155] Ibíd., a.4 ad 4.
[156] Ibíd., a.4 in c.
[157] Ibíd., a.4 ad 3.

c) *La profecía y los futuros contingentes*

De un segundo modo, la confirmación de la revelación se hace no mostrando el poder de Dios, sino su ciencia.

«La segunda manera es que pueda manifestar aquellas cosas que son exclusivas del conocimiento divino. Estas cosas son futuros contingentes, y así tiene lugar la "profecía", o son secretos del corazón, para lo cual está el "discernimiento de espíritus"»[158].

La profecía es un milagro intelectual. Engloba dos elementos. El primero y fundamental es un conocimiento.

«La profecía consiste primero y principalmente, en el conocimiento, pues los profetas se llaman así porque conocen las cosas que están lejos del conocimiento natural de los de los hombres. Pudiera decirse que "profeta" viene de "phanos", que significa aparición, por cuanto se aparecen al profeta cosas que están lejos».

El otro elemento esencial de la profecía es la manifestación de ese conocimiento por medio del lenguaje oral o escrito.

«La profecía consiste, en segundo lugar, en la locución, por cuanto los profetas dan a conocer las cosas que por revelación de Dios conocen, para edificación de los otros»[159].

Sin embargo, este conocimiento no es como el científico. Al igual que las otras gracias *gratis datis,* la profecía no es un hábito. Explica santo Tomás:

«Así como la manifestación de los cuerpos se realiza por la luz corporal, la manifestación de los objetos intelectuales por la luz del entendimiento. Y como el efecto ha de guardar proporción con la causa, así la manifestación de las cosas con la luz que las da a conocer. Pues como la profecía pertenece al conocimiento suprarracional, síguese de aquí que para la profecía es necesaria una luz de orden intelectual, que exceda la luz de la razón natural».

El profeta recibe de Dios una luz racional que está por encima de la luz natural de la razón. Esta ilustración, necesaria, por ello, en el conocimiento profético, no la posee permanentemente. Lo confirma el hecho de que, para responder a las preguntas que se le formulan, el profeta tiene que esperar siempre la luz profética. Explica santo Tomás que:

«De dos modos se puede hallar la luz en las cosas, o a modo de forma permanente, como la luz corporal en el sol y en el fuego, o a modo de cierta pasión o impresión transeúnte, como la luz en el aire. Pues bien, la luz profética no se halla en el entendimiento del profeta a modo de forma permanente, porque en ese caso, tendría siempre la facultad de profetizar, lo que es falso [...] La razón de esto es que la luz intelectual existente en un sujeto a modo de forma permanente y perfecta, perfecciona el entendimiento, principalmente con el conocimiento del principio de aquellas cosas que por

[158] Ibíd., a.4 in c.
[159] Ibíd., II II q.171 a.1 in c.

él se dan a conocer. [...] El principio de cuanto es objeto del conocimiento sobrenatural, que por la profecía se nos da a conocer, es el mismo Dios, al cual no ven los profetas en su esencia. Lo ven en la patria los bienaventurados, en los que esa luz se halla a modo de forma permanente y perfecta [...] Resulta, pues, que la luz profética la recibe el alma a modo de una pasión o impresión transeúnte [...] Esto excluye el hábito, que es una forma permanente. De todo lo cual es manifiesto que, hablando con propiedad, la profecía no es un hábito»[160].

No es extraño que la profecía, aunque sea una gracia, no sea un hábito, al igual que tampoco lo son los milagros. Para cada milagro o para cada objeto de la profecía, se necesita la gracia de Dios particular. Sólo es un conocimiento habitual, y en este sentido igual que el hábito de la ciencia, el proporcionado por las virtudes sobrenaturales y los dones.

«Todo don de la gracia eleva al hombre por encima de la naturaleza humana, y esto puede suceder de dos modos: uno en cuanto a la sustancia del acto, como el hacer milagros y el conocer las cosas "inciertas y ocultas de la sabiduría" para esto no se concede al hombre don de gracia habitual. Otro modo consiste en algo que está sobre la naturaleza humana, no cuanto a la sustancia del acto, sino cuanto al modo del mismo, como el amar a Dios y conocerle en el espejo de las criaturas. Para esto sí que se concede don habitual de gracia»[161].

El objeto de la profecía es múltiple porque puede referirse a todo aquello que está fuera del alcance de la inteligencia humana.

«El conocimiento profético se realiza mediante la luz divina, que nos puede dar a conocer todas las cosas, tanto divinas como humanas, tanto espirituales como corporales, y así a todas se extiende la revelación profética [...] Conviene, sin embargo, advertir que, hallándose el objeto de la profecía alejado de nuestro conocimiento, tanto una cosa será más propia de la profecía cuanto más alejada se halle del conocimiento natural».

En lo que está fuera del ámbito del conocimiento humano, precisa santo Tomás, se pueden distinguir tres grados:

«Uno es el de aquellas cosas que están fuera del alcance de este o de aquel hombre, bien sea de su conocimiento sensitivo, bien del conocimiento intelectual; pero no está alejado del conocimiento de todos los hombres. Por ejemplo, un hombre conoce las cosas que tiene a la vista, las cuales no ve el que las tiene lejos de sí [...] Igualmente los pensamientos ocultos de uno son dados a conocer a otro por iluminación profética [...] Y, de esta suerte, aun lo que uno conoce por demostración puede ser revelado a otro por iluminación profética».

Entre las cosas que se hallan fuera del alcance de la inteligencia humana, además de las cosas ausentes, los pensamientos internos y las verdades, que están al alcance de la razón natural, pero que de hecho no se conocen, están las verdades sobrenaturales. «El segundo grado

[160] Ibíd., a.2 in c.
[161] Ibíd., a.2 ad 3.

es de aquellas cosas que superan la facultad intelectual de todos los hombres, no porque las cosas no sean cognoscibles, sino por defecto de la inteligencia humana». Por ejemplo, el misterio de la Trinidad, más cognoscible de suyo o en sí mismo, aunque no para el hombre, e igual ocurre con todas las otras verdades de la fe. Finalmente, concluye santo Tomás:

«El último grado es el de aquellas cosas que están lejos del conocimiento humano, porque de suyo no son cognoscibles, como los futuros contingentes, cuya verdad no está todavía determinada. Y como lo que es de suyo y universalmente está por encima de lo que es por otro y particularmente, por esto la revelación de los futuros contingentes pertenece propísimamente a la profecía, de donde parece haberse derivado el nombre de "profecía"»[162].

Los futuros contingentes, que no son cognoscibles en sí mismos, y, por tanto, más alejados de toda razón, son los objetos más propios de la profecía. Los futuros contingentes no dependen de una causa necesaria. A diferencia de los futuros necesarios —cuya existencia está determinada en sus causas, de tal manera que no puede menos que darse, si Dios no lo impide con un milagro—, los futuros contingentes dependen de causas no necesarias. No dependen de la fuerza de la naturaleza, sino de causas fortuitas, que hubieran podido no producirse, como lo son los actos de la libertad.

La profecía se refiere propiamente a los futuros contingentes imposibles de ser conocidos por el hombre. Santo Tomás considera que, en el pecado original, el hombre, en su tentación de independizarse de Dios, no sólo «quiso determinar con las fuerzas naturales que era bueno y qué era malo», sino también «qué cosas buenas o malas habían de acontecer»[163]. La «ciencia del bien y del mal» incluía la de los futuros contingentes.

Consumado el primer pecado, el hombre no conoció esta ciencia, como le había asegurado a Eva el tentador, el «mentiroso y padre de la mentira» (Jn 8,44), no conoció su futuro, aunque sí el bien que ya no tendrían y a la inmensidad de males a los que se habían precipitado. En cambio, Dios conoce los futuros contingentes porque:

«Dios conoce todas las cosas, y no sólo las que existen de hecho, sino también las que están en su poder o en el de las criaturas, algunas de las cuales son para nosotros futuros contingentes, y, por tanto, Dios conoce los futuros contingentes»[164].

El conocimiento humano de los futuros contingentes sólo es posible por la profecía, que es «un conocimiento impreso en la mente del profeta mediante una revelación divina, a modo de enseñanza». Por ello, es imposible que la profecía se refiera a algo falso.

[162] Ibíd., a.3 in c.
[163] Ibíd., q.174 a.1 in c.
[164] Ibíd., I q.14 a.13 in c.

«La verdad del conocimiento en la mente del discípulo es la misma que la del maestro, porque el conocimiento del que aprende es una semejanza del conocimiento del que enseña, como en las cosas naturales la forma del engendrado es una semejanza de la forma del generante [...] de donde se sigue ser una la verdad del conocimiento profético y la enunciación del conocimiento divino, el cual es imposible que esté sujeto a error»[165].

Frente a esta tesis, santo Tomás presenta la dificultad que ofrecen los futuros contingentes condicionados, aquellos que, a diferencia de los absolutos, para su realización dependen de otra condición distinta de la de sus causas intrínsecas. Así, por ejemplo:

«Proféticamente anunció Isaías a Ezequías, diciéndole: "Así habla Yahvé: dispón lo referente a tu casa, porque vas a morir, y no has de curar" (2 Re 20,1, e Is 38,5). Y, sin embargo, le fueron concedidos quince años más de vida. También dice el Señor a Jeremías: "De repente pronunciaré sentencia contra una nación y contra un reino para arrancarlo, destruirlo y arruinarlo. Si la gente se arrepiente de su mal que yo he reprendido, también me arrepentiré yo del mal, que he pensado hacer contra ellos, y súbitamente hablaré de la gente y del reino, para establecerlo y arraigarlo" (Jer 18, 7-8). Y esto aparece claro en el caso de los ninivitas, según lo que leemos en Jonás: "Se arrepintió el Señor del mal que les dijo había de hacerles, y no lo hizo" (Jon 3,10)»[166].

Para comprender la explicación de santo Tomás del modo como Dios conoce los futuros contingentes y de que este conocimiento es infalible, aunque sean futuros contingentes condicionados, debe tenerse en cuenta la distinción, que establece en la ciencia divina, entre ciencia de visión y ciencia de simple inteligencia. La ciencia divina en sí misma es única e infinitamente una, al igual que la esencia divina con la que se identifica realmente, pero la razón humana, que no puede abarcar de golpe su unidad infinita en sí misma, la considera dividida en tantas ciencias como las clases de objetos que abarca. De acuerdo con este criterio:

«Algunas cosas no son actualmente entes, pero lo fueron o lo serán y de éstas se dice que Dios tiene ciencia de visión. Y se llama así, porque como el entender de Dios, que es su ser, se mide por la eternidad, y ésta incluye en su simultaneidad sin sucesión la duración de todos los tiempos, la mirada de Dios se posa en el tiempo en cuanto en cualquier instante del tiempo existe, como en cosas que están en presencia suya».

La ciencia de visión tiene por objeto los entes con existencia actual, es decir, que han existido, existen o existirán. Está referida a todo lo que existe actualmente en la eternidad. En cambio:

«Hay cosas que están en el poder de Dios o de las criaturas que, sin embargo, ni existen, ni existieron, ni existirán en la realidad, y respecto de ellas no se dice que tenga Dios ciencia de visión, sino de simple inteligencia y se emplea esta fórmula porque entre nosotros las cosas que se ven tienen otro ser distinto del que las ve»[167].

[165] Ibíd., II-II q.171 a.6 in c.
[166] Ibíd., a.6 ob 2.
[167] Ibíd., I q.14 a.9 in c.

La ciencia de simple inteligencia tiene por objeto los entes sin existencia actual, que no han existido, ni existen, ni existirán. Está referida a lo posible en cuanto tal.

Todavía es posible distinguir otra ciencia divina, que podría colocarse entre las dos anteriores. Se puede denominar ciencia de aprobación porque, igual que la de la visión, requiere la voluntad divina que decreta la existencia de las cosas. Señala santo Tomás que:

«La ciencia de Dios es causa de las cosas, porque lleva adjunta la voluntad, y por esto no es indispensable que exista, o que haya existido, o que tenga que existir todo lo que Dios conoce, sino sólo lo que él quiere o permita que exista»[168].

La ciencia de simple inteligencia es, por ello, más amplia que la de visión, que supone la inteligencia y la voluntad divina y también la existencia de lo pensado y decretado por Dios. Puede ocurrir que lo ideado y querido por Dios no llegue a existir, tal como sucede en los futuros contingentes condicionados y, por ello, es preciso que éstos sean conocidos por otra ciencia, la de aprobación.

El objeto de la ciencia de aprobación no es igual que el de la ciencia de simple inteligencia, lo posible —tanto el meramente posible, como el que después recibirá el orden a lo existente, e incluso ya el que se convertirá en existente— sólo supone la inteligencia divina. Es distinto también del objeto de la ciencia de visión porque ésta, aunque también implica la voluntad divina, incluye la existencia actual en alguna de sus tres dimensiones —pasada, presente o futura—. La ciencia de aprobación no se identifica con ninguna de las otras dos porque se refiere a lo posible o lo pensado y, además, querido por Dios, pero que no tiene existencia actual.

El fundamento de esta triple división de la ciencia divina es, en primer lugar, que, en el poder divino, u omnipotencia de Dios, puede diferenciarse, de modo análogo a todo sujeto de poder, entre: lo que puede hacer; lo que quiere hacer; y lo que realmente hace.

Los tres distingos no coinciden tampoco en Dios, por lo menos de modo total. Son distintas las cosas que Dios puede hacer —que son infinitas—, las que quiere hacer —ya que no quiere hacer las infinitas cosas que podría hacer—, y las que hace de hecho —pues no hace algunas cosas que quiere verdaderamente hacer—. Un ejemplo muy claro de este último caso es el futuro contingente condicionado de la llamada voluntad de beneplácito de Dios, el querer que todos los hombres hagan el bien o se salven, pero con la condición de que lo hagan libremente, que es lo que permite que puedan amarle. Este querer divino puede no cumplirse, puede que no siempre se realice la salvación por culpa de la voluntad de las criaturas.

No es igual el poder, el querer y el hacer. A cada una de las tres distintas acciones les corresponde una ciencia de Dios. De lo que Dios

[168] Ibíd., a.9 ad 3.

puede hacer, tiene ciencia de simple inteligencia, independientemente de que lo quiera y también de que lo quiera y se haga, es decir, de lo posible en sí mismo. De lo que Dios quiere hacer, aunque no se haga realmente, ciencia de aprobación, Y de lo que Dios realmente hace, y que, por tanto, está en el pasado, en el presente o en el futuro, y, por ello, en la eternidad de Dios, tiene ciencia de visión.

También se fundamenta, en segundo lugar, en otros dos atributos operativos, no transeúntes sino inmanentes: la inteligencia y la voluntad. Se distinguen claramente la inteligencia divina, la voluntad divina y la existencia del ente creado contingente. Se diferencian, por ello, las tres ciencias. La ciencia de simple inteligencia requiere sólo la inteligencia divina. La ciencia de aprobación, la inteligencia y la voluntad con sus decretos. La ciencia de visión, la inteligencia, la voluntad y la existencia actual de la criatura.

Igualmente, se infiere esta división de la ciencia divina del hecho de la creación, de la acción de Dios produciendo entes de la nada. Debe decirse que no es lo mismo la causalidad potencial —lo que puede ser causado por Dios—, que la causalidad actual —lo que tiene además el orden actual de la causa al efecto, pero todavía como movimiento hacia el término de la causalidad, y el efecto perfecto o término de la causalidad—. No es lo mismo lo que puede ser causado —antes de empezar a ser causado, sólo con potencia para ello—, lo que está siendo causado o en camino hacia el término —en una causalidad vial o dispositiva— y lo ya causado —cuando la acción causal ha llegado a su término—.

Debe advertirse que lo causado, en cuanto todavía está en movimiento por el poder del motor y, por tanto, aún no ha conseguido el fin de la acción, no es lo causado como ya efecto terminado. Se diferencian como el orden de la causa al efecto y el efecto mismo. Se sigue de ello que la ciencia de simple inteligencia versa sobre la causalidad potencial; la ciencia de aprobación, a la causalidad actual, la que ya implica el orden de la causa al efecto; la ciencia de visión, del efecto perfecto o del término de la causalidad.

Al responder a la objeción de que no siempre se cumplen las profecías verdaderas cuando se dirigen a futuros contingentes condicionados, santo Tomás acude a esta distinción.

> «La presciencia divina mira los futuros de dos maneras: considerados en sí mismos, en cuanto que los ve como presentes, y en sus causas, en cuanto que considera el orden de la causa a los efectos».

Se distinguen dos clases de futuros en este inicio de la respuesta: los futuros «en sí mismos», o como efectos terminados, que están ya «presentes» en la eternidad, aunque como futuros; y los futuros en cuanto dicen sólo orden al efecto, que todavía no existe. Como consecuencia, en la presciencia o conocimiento del futuro, de Dios, pueden distinguirse tres objetos de la misma: todo lo posible, lo futuro, pero con futurición condicionada —o futuros incoados, que solamente han comenzado a hacerse—, y los futuros perfectos o con futurición absoluta, que coinciden con lo existente en alguna parte del tiempo.

Lo posible es objeto sólo de la inteligencia divina. Los futuros condicionados, o incoados, y los futuros acabados lo son también de la voluntad divina. Debe precisarse que los futuros incoados, que son los llamados futuribles, son objeto de la denominada voluntad antecedente de Dios. Se llama así a la voluntad divina en cuanto es condicionada o frustrable, porque puede cambiar por la misma voluntad de Dios, que es libre, e incluso por la libertad del hombre, que Dios le ha dado.

Añade santo Tomás en esta repuesta, en la que ha comenzado por distinguir entre el futuro ordenado a su efecto, el futurible, y el futuro en sí mismo o acabado:

> «Y si bien, en cuanto futuros, ambos están determinados hasta el fin, no lo están si se les considera en sus causas, dado que las cosas pueden suceder de otro modo»[169].

Mientras el decreto o decisión de la voluntad divina no esté cerrado o terminado, no esté todavía presente su efecto en el tiempo, —en el pasado, en el presente o en el futuro—, o no esté coexistiendo en la eternidad, Dios puede todavía decretar que el efecto no tenga ser determinado, que no exista en el tiempo, pues la voluntad de Dios es libre y puede todo lo que no envuelve contradicción. Como no todos los futuros contingentes condicionados, o futuribles, pasarán a ser futuros acabados, o perfectos, porque no se habrá cumplido la condición, continuarán permaneciendo siempre como futuribles, son éstos los que se denominan propiamente futuribles, porque siempre quedarán en este estado fuera de la eternidad.

Ejemplos de estos meros futuros incoados, que no llegarán a ser nunca futuros consumados, se encuentran explícitos en la Biblia. La destrucción de Nínive, anunciada por el profeta Jonás, citada en la objeción, no es meramente posible, tal como lo son cualquiera de los infinitos mundos que Dios pudiera crear, pero tampoco será jamás existente. No ocurrió al cabo de cuarenta días porque sus habitantes hicieron penitencia y Dios los perdonó. El primer futuro condicionado, referido en la objeción, es igual y propiamente un futurible. También la muerte predicha al rey Ezequías por el profeta Isaías, y que no tuvo lugar, porque por su oración confiada se le alargó la vida en quince años, se quedó en un mero futurible.

Hay otros muchos futuribles señalados en la Escritura. Por ejemplo, si el rey Joaz hubiese disparado las cinco saetas al suelo, como le comunicó el profeta Eliseo, hubiese derrotado a Siria (2 Re 13,15-19). También la conversión de Tirios y Sidonios, que no se dio porque Jesucristo, tal como él mismo dijo, no hizo los milagros que realizó entre los judíos. Incluso lo es la salvación de todos los hombres, que Dios quiere con

[169] Ibíd., II II q.171 a.6 ad 2.

auténtica voluntad antecedente, pero por los impedimentos que ponen algunos no puede realizarse.

Se da, por tanto, una triple distinción —que surge de la consideración de lo causado por Dios, desde la perspectiva de la eternidad y el tiempo, que ésta incluye— entre: objetos conocidos; conocidos y a la vez queridos por Dios, aunque con decretos de su voluntad antecedente; y objetos conocidos, y queridos con voluntad consiguiente, en su triple división de la ciencia divina. Esta distinción afecta a la ciencia de Dios.

La ciencia de lo posible es ciencia de simple inteligencia. La ciencia de los futuros incoados, de los futuros condicionados o de los futuribles es ciencia de aprobación. La ciencia de los futuros absolutos o perfectos es ciencia de visión.

Establecidas estas distinciones, continúa argumentando santo Tomás en esta respuesta refiriéndose a las dos últimas ciencias divinas: la ciencia de lo futurible y la ciencia de lo existente en sus tres dimensiones temporales, pasado, presente y futuro; no obstante, siempre presentes en la eternidad de Dios.

> «Y aunque estos dos modos de conocer están siempre unidos en el conocimiento divino, no lo están siempre en la revelación profética, porque la impresión del agente no siempre alcanza toda la virtualidad de éste».

La profecía puede ser, por tanto, una revelación de un objeto de la ciencia de aprobación, de un futurible, o bien, de la ciencia de visión, de un futuro perfecto. Por ello habrá profecias de futuros incoados y profecías de futuros terminados.

Los futuros «en sus causas» o futuribles —tanto los que no seguirán su curso como los que sí lo harán hasta llegar a ser futuros y ocupar este lugar en la eternidad— implican los decretos libres de la voluntad divina, voluntad antecedente, y, con ello, el orden actual a sus efectos —como efectos que serán, si Dios no lo impide—. No encierran, en cambio, los efectos como existentes, ya que son objetos condicionados y pueden ser impedidos al no cumplirse la condición. Su conocimiento es, por tanto, falible.

Por el contrario, el conocimiento de los efectos mismos en cuanto presentes para Dios, en la medida de la eternidad, es infalible. Son objetos inimpedibles para Dios mismo, porque no puede ser hecho que lo que sea no sea.

Estos efectos, o futuros consumados o acabados, son futuros «en sí mismos» o futuros «como presentes» por estar ya en la eternidad. Son los que no tienen solamente mera posibilidad, ni tampoco sólo futurición, sino existencia actual —presencia física en la existencia eterna de Dios—. Se identifican, por tanto, con las cosas existentes, sean pasadas, presentes o futuras, que son infrustrables. Son objeto de la voluntad consiguiente divina, que es absoluta.

La revelación de alguno de estos decretos de esta última voluntad en la profecía hace que ésta sea infalible. Como concluye santo Tomás:

> «De ahí que, a veces, la revelación profética sea una semejanza impresa de la presciencia divina en cuanto que considera los futuros contingentes en sí mismos. En ese caso, los hechos suceden tal como han sido profetizados, como con el texto de Isaías: "He aquí que una virgen concebirá" (Is 7,14)».

Se profetiza un futuro terminado, y, por tanto, infalible, aunque estaba en su estado anterior de futurible condicionado por la libre voluntad de la Virgen expresada en la Anunciación. Si se hubiera profetizado como futurible, no habría seguridad de la profecía para el hombre. La profecía sobre un contenido de la ciencia de aprobación no es infalible. Si la ciencia de los decretos de la voluntad antecedente, que es la de aprobación, es falible, también lo es su revelación al hombre. Añade, por ello, el Aquinate.

> «Otras veces la revelación profética es una semejanza impresa de la presciencia divina en cuanto que conoce el orden de las causas a los efectos y entonces los hechos no suceden tal como han sido profetizados».

El decreto divino sólo se refiere al «orden de la causa al efecto», al futuro incoado no al efecto o futuro terminado. La profecía de aprobación no es falsa porque revela un decreto de Dios, pero que es falible en cuanto decreto de la voluntad antecedente. Aunque no se realice, nota santo Tomás:

> «Ello no obstante, no quiere decir que haya falsedad en la profecía, ya que el sentido de la profecía es que la disposición de las causas inferiores, sean naturales o actos humanos, es tal que lo anunciado haya de suceder. En este sentido hay que entender las palabras de Isaías: "morirás y no sanarás". Es decir, "la disposición de tu cuerpo acabará con la muerte"; al igual que las palabras de Jonás: "Dentro de cuarenta días Nínive será destruida", es decir "sus méritos exigen que sea destruida" (Jon 3, 4). Y se dice que Dios "se arrepintió", de un modo metafórico, en cuanto que se comporta como uno que se arrepiente, es decir, "cambia la sentencia, aunque no muda el consejo"»[170].

Cuando se afirma que las profecías son infalibles, debe entenderse con respecto a las profecías de ciencia de visión, sobre decretos de los futuros perfectos o acabados. Cuando no se cumple una profecía verdadera, se trata de una profecía de ciencia de aprobación, o sobre decretos de futuribles, que son, por ello, falibles o frustrables[171].

Aunque unas veces Dios, por ser libre, puede cambiar de decisión e impedir el orden al efecto del futurible y otras, por permisión divina, son las criaturas las que, con su libertad, impiden la continuación y término de la incoación de la causa puesta por Dios, ello no implica que sea ignorado por el conocimiento divino. El profeta conocerá sólo el futu-

[170] Ibíd., a.6 ad 2.

[171] Algunas de las profecías de san Vicente Ferrer, sobre todo las escatológicas, podrían interpretarse como profecías de verdades futuribles y no de futuros.

rible, revelado por Dios, pero Dios conoce también el futuro acabado y los futuribles que se quedarán para siempre como tales, porque, como dice en la respuesta santo Tomás, en la ciencia divina el conocimiento de aprobación «está unido»[172] al de visión.

Dios tiene ciencia de aprobación en sus decretos de la voluntad antecedente. Conoce en el decreto, pero en cuanto decreto, la incoación del acto que pone. También tiene ciencia de visión en este mismo decreto, pero en cuanto eterno, de todo lo que coexiste con él. Dios ve en el decreto, en cuanto eterno, el consentimiento o el impedimento puesto por la libertad humana, y, por consiguiente, cómo será el efecto.

Todos los decretos de la voluntad divina son decretos y son eternos, o la eternidad misma. En cuanto decretos, causan sólo aquello que Dios es causa primera. En cuanto eternos lo reflejan, por coexistir y contener también aquello causado por la criatura. En la eternidad, se contiene y está presente no solamente todo lo que Dios causa, sino también todo lo que en lo causado por Dios causa o deja de causar la criatura libre.

Por su ciencia de aprobación, Dios ve la incoación al bien en el decreto general en cuanto decreto, que, aunque, por decisión divina, es falible o frustrable, es al mismo tiempo infalible en cuanto a su incoación. Ve también, pero por ciencia de visión, en este mismo decreto, pero en cuanto decreto eterno, además de la incoación, el impedimento causado por la voluntad humana.

La eternidad en cuanto tal contiene infaliblemente todo lo existente o causado, en el pasado, presente o futuro, ya sea causado por Dios o por la criatura, sin embargo, no causa nada. Es necesario, por tanto, el nuevo decreto de la voluntad consiguiente de Dios para que el cumplimiento o no de la condición, que Dios conoce en la eternidad por acompañar a su decreto de la voluntad antecedente, llegue a su término, que conocerá también por ciencia de visión. Este último decreto puede promulgarlo para permitir o no que el no cumplimiento de la criatura de la condición siga su curso. Puede decretar, por su misericordia, el dar una gracia eficaz extraordinaria para quitar el defecto o impedimento de la criatura de no cumplir la condición, conocido en la eternidad que acompaña a su decreto del futurible.

Si por la profecía se prevé el futuro, en este complejo sentido explicado, con el carisma de discreción de espíritus se posee la facultad de distinguir el espíritu bueno del malo, lo que viene de Dios de lo que tiene otro origen, las inclinaciones desordenadas de la naturaleza o los engaños del demonio. También con este don se posee el discernimiento de espíritus, que consiste en el conocimiento de los secretos más íntimos de interior del alma y de los movimientos buenos o malos que los mueven y de sus intenciones. Es un complemento del don de la profecía, porque ésta descubre los secretos de Dios y este nuevo don, los de los hombres. Como ella, es completamente sobrenatural.

[172] Ibíd., II-II q.171 a.6 ad 2.

Santo Tomás indica que «los pensamientos de los corazones» no pueden ser alcanzados por el hombre de manera cierta e infalible si no es por modo sobrenatural. Ni tampoco por ningún ángel. Argumenta que:

> «El pensamiento del corazón puede ser conocido de dos maneras. La primera, en su efecto, y de este modo puede ser conocido no solamente por el ángel, sino también por el hombre, y tanta mayor ventaja lleva el ángel cuanto más recóndito sea el efecto. Un pensamiento, por ejemplo, es conocido a veces no sólo por algún acto externo, sino también por la alteración de las facciones, y los médicos pueden conocer algunas afecciones del alma por el pulso. Los ángeles, pues, y lo mismo los demonios, las conocerán tanto más cuanto con mayor penetración escudriñan esta clase de alteraciones corporales ocultas»[173].

En el «corazón» o interior del alma del hombre, en su esencia y en sus facultades, el entendimiento y la voluntad, no puede penetrar nadie. Únicamente Dios que le da el ser[174]. Añade, por ello, santo Tomás:

> «El otro modo es el de conocer los pensamientos conforme están en el entendimiento, y los afectos como están en la voluntad y de este modo solamente Dios puede conocer los pensamientos de los corazones y los afectos de la voluntad. La razón es porque la voluntad de la criatura racional no está sujeta más que a Dios y en ella sólo puede obrar el que es su objeto principal y su último fin; de donde se sigue que lo que está en la voluntad, o lo que no depende más que de la voluntad, solamente es conocido de Dios»[175].

Una tercera y última condición para convencer al prójimo de las verdades divinas, explica el Aquinate, en el pasaje en que justifica la clasificación de san Pablo de los carismas, es la especial aptitud para expresarlas.

> «La facultad de manifestar los conocimientos puede referirse a los idiomas en que uno puede ser entendido, para lo cual se señala el don de lenguas; o puede referirse al sentido de las cosas que se han de manifestar, y así se pone la interpretación de lenguas»[176].

El don de lenguas tiene dos formas: hablar distintos idiomas sin haberlos aprendido, o hablar de tal modo que los que escuchen entiendan una lengua desconocida para ellos. Este último caso se daba en las predicaciones de san Vicente Ferrer. El primero se dio en la mañana de Pentecostés, cuando los apóstoles empezaron a hablar a las gentes. Aunque, como indica santo Tomás:

> «De ambas maneras pudo suceder, a saber que hablando una sola lengua, fuesen de todos entendidos o que ellos hablasen las lenguas de todos. Y era esto último lo más conveniente, porque tocaba a la perfección de la ciencia de aquellos que así no sólo podían hablar, sino entender lo que otros les decían»[177].

[173] Ibíd., I q.57 a.4 in c.
[174] Cf. *In Sent.* II d.8 q.1 a.2 ad 1.
[175] *STh.* I q.57 a.4 in c.
[176] Ibíd., I-II q.111 a.4 in c.
[177] Ibíd., II-II q.176 a.1 ad 2.

La interpretación de lenguas es un carisma que complementa al anterior y muchas veces se ha dado conjuntamente con el don de lenguas. Ambos, a diferencia de Cristo que poseyó todos los dones carismáticos de modo habitual, además de eminente, los hombres no los reciben de forma habitual[178].

A pesar de que estos ocho carismas y otros más, aunque quizá no tan fundamentales y que probablemente se pueden reducir a éstos, son de gran importancia para el bien de la Iglesia, sin embargo, es más perfecta y excelente la gracia *gratum faciens* o gracia santificante, que incluye la gracia santificante en sentido estricto, las virtudes y los dones sobrenaturales. Así lo afirma santo Tomás, por dos motivos. Primero, porque lo enseña expresamente el mismo san Pablo.

> «El apóstol, después de enumerar las gracias gratis dadas, añade: "Aún os muestro un camino más excelente" (1 Cor 12,31), y, como se ve por lo que sigue, habla de la caridad, que pertenece a la gracia santificante. Luego la gracia santificante es más excelente que la gracia *gratis datis*»[179].

El segundo motivo de la primacía de la gracia santificante sobre las gracias gratis dadas es, tanto desde un punto de vista racional como desde la fe, una verdad incuestionable.

> «Cada virtud es tanto más excelente cuanto a mayor bien se ordena; siempre el fin es mejor que las cosas que están ordenadas a ese fin. La gracia santificante ordena al hombre inmediatamente a la unión con el último fin, mientras que las gracias gratis dadas le ordenan a algunas cosas que preparan para ese fin, como por la profecía y los milagros y otras cosas semejantes, son inducidos los hombres a unirse con el fin último. Por lo tanto, la gracia santificante es mucho más excelente que la gracia gratis dada»[180].

Las gracias gratis dadas, o carismáticas, no son necesarias para la santificación y salvación de su sujeto. Incluso no es necesario que éste se encuentre unido sobrenaturalmente a Dios porque podría recibir los carismas en pecado mortal y continuar permaneciendo en él después de haberlos recibido. Las gracias gratis dadas no están ligadas a la santidad, no obstante, acompañan casi siempre a la posesión sublime de la gracia santificante con sus virtudes y dones. Los místicos, que poseen los dones del Espíritu Santo en un gran nivel de desarrollo, reciben también muchas gracias gratis dadas. Lo prueban los fenómenos extraordinarios, cognoscitivos, afectivos y corporales que suelen presentarse en los místicos porque su causa inmediata está en estos carismas.

Antes del 6 de diciembre de 1273, fray Domingo Caserta, como se ha dicho, cuando oyó la voz que salía del crucifijo, vio levitar a santo Tomás en la capilla de san Nicolás en Nápoles. También le vieron fray Reginaldo y fray Jacobo de Salerno en el convento de Salerno cuando se dirigían al castillo de su hermana. El fenómeno de la levitación o de

[178] Cf. ibíd., III q.7 a.7 in c.
[179] Ibíd., I-II q.111 a.5 sed c.
[180] Ibíd., a.5 in c.

elevación espontánea y mantenimiento en el aire sin apoyo, sin causa natural, debió de ser más frecuente después de la experiencia de este día. Tocco cuenta que fueron muchos los que le vieron en la iglesia de Santo Domingo de Nápoles elevado a casi un metro de altura[181].

Este y otros fenómenos místicos que vivió santo Tomás en estos últimos meses de su vida, tal como había explicado él mismo, no eran lo más importante de su vida cristiana, sino la gracia santificante que poseía.

> «Si la gracia gratis dada pudiera obrar en el otro lo que el hombre consigue por la gracia santificante, se seguiría que la gracia gratis dada sería más noble, como la claridad del sol que ilumina es más excelente que la del cuerpo iluminado. Pero por la gracia gratis dada no puede el hombre causar en otro la unión con Dios, que él mismo tiene por la gracia santificante, sino que causa algunas disposiciones para dicha unión. Por consiguiente, no es necesario que la gracia gratis dada sea más excelente»[182].

A esta primacía de la gracia santificante —que es común a todos los fieles— sobre las gracias gratis dadas —que sólo poseen algunos elegidos—, le presenta la siguiente objeción:

> «La gracia santificante es común a todos los miembros de la Iglesia, y la gracia gratis dada, el don propio de los miembros más dignos de la Iglesia. Luego la gracia gratis dada es más digna que la gracia santificante»[183].

La respuesta de santo Tomás es que la gracia santificante no es menos digna que la carismática, aunque sea común a todos los fieles en gracia. Al igual que la persona, común a todos los hombres, es el fin de los demás bienes, la gracia santificante es el fin de los carismas, aunque sean menos comunes y, por ello, como fin es superior a cualquier medio, independientemente de la cantidad[184]. Las gracias gratis dadas están ordenadas a las gracias *gratum faciens* como medios al fin. Sirven para que los demás, y secundariamente su poseedor, no pongan obstáculos a la gracia santificante, que se ordena a Dios mismo. «La gracia santificante se ordena al bien común separado, que es el mismo Dios»[185]. En la vida cristiana todo, desde los carismas hasta los votos religiosos, está encaminado a facilitar a la adquisición y al mantenimiento de la gracia santificante que une directamente a Dios. Es, por ello, lo sumo y lo supremo, aunque sea lo más común, lo más ordinario.

d) *La mística, el éxtasis y las visiones*

La vida y la obra de santo Tomás manifiestan que poseía unas proporciones extraordinarias de los dones del Espíritu Santo, especialmente los propios de la vida contemplativa —la sabiduría, el entendimiento,

[181] Cf. Guillermo de Tocco, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c., 79.
[182] *STh.* I-II q.111 a.5 ad 2.
[183] Ibíd., a.5 ob 3.
[184] Ibíd., a.5 ad 3.
[185] Ibíd., a.5 ad 2.

la ciencia y el consejo—, y también varias gracias *gratis datis* —particularmente la fe, la palabra de sabiduría y la palabra de ciencia—, que le acompañaban, haciendo que los dones, que santificaban su alma, pudieran irradiarse de una manera apta y adecuada a los demás. Podría concluirse que, por ello, la experiencia extraordinaria que le «conmovió», el 6 de diciembre de 1273, fue un éxtasis místico.

El estado místico se da cuando la actuación, sobre las virtudes infusas, de los dones del Espíritu Santo, que siempre producen un acto místico —experiencia pasiva de la presencia de Dios o de su acción, más o menos intensa según la intensidad del don— es muy frecuente. Cuando la actuación del modo sobrenatural del don predomina sobre el ejercicio del modo humano de las virtudes infusas o sobrenaturales, se está en el llamado estado místico.

En el estado ascético, que es cuando imperan las virtudes infusas —virtudes sobrenaturales—, pero que actúan al modo humano, se dan también actos místicos, aunque imperfectos. Tales actos incluso proporcionan una cierta experiencia de lo divino, aunque apenas perceptible por su debilidad e imperfección. De manera que no se da nunca un puro estado ascético porque el asceta procede a veces místicamente. Tampoco se da un puro estado místico porque en el místico no actúan los dones de una manera ininterrumpida.

Como consecuencia, según esta doctrina de santo Tomás, la mística no es algo anormal o extraordinario como las gracias gratis dadas, porque comienza ya en el estado ascético. Por consiguiente, todo cristiano participa de algún modo de la mística. Comienza con el bautismo y permanece en todas las almas en gracia. Su desarrollo corresponde al de la gracia.

El pleno crecimiento de la gracia santificante se verifica por el incremento de las virtudes infusas, principalmente de la caridad. Estas virtudes sólo pueden alcanzar su perfección con la actuación de los dones del Espíritu Santo, y, por tanto, en la vida mística, cuya esencia se constituye en su actuación predominante. La perfección cristiana se da, por tanto, en la mística. El llamamiento universal a la perfección lo es a la unión mística con Dios.

Todo dependerá de que no se pongan obstáculos a las gracias. Por ello, la perfección cristiana requiere la vida de oración. Siguiendo a san Juan Damasceno, santo Tomás define la oración por dos de sus aspectos esenciales. Primero: «la elevación de la mente a Dios»[186]. Segundo: «la petición a Dios de lo que nos conviene»[187]. En la oración se dan varios grados, que se corresponden con los de la perfección cristiana, o con los de la contemplación mística. Se comienza con los de la etapa predominantemente ascética y se sigue con los de la etapa en que hay un predominio de la mística.

[186] Ibíd., II-II q.83 a.1 ad 2.
[187] Ibíd., a.1 in c.

Los grados de oración de la etapa mística son contemplativos. Santo Tomás define la contemplación infusa como: «una simple intuición de la verdad»[188], que «termina en el afecto»[189]. Esta contemplación cristiana, en este mundo, no llega a la visión de la esencia divina en sí misma. «La sabiduría, mediante la cual ahora contemplamos a Dios, no mira inmediatamente al propio Dios sino a los efectos mediante los cuales ahora le contemplamos»[190].

Lo contemplado lo proporciona la fe, informada por la caridad e ilustrada por los dones intelectuales del Espíritu Santo —sabiduría, ciencia y entendimiento—, que la refuerzan y le dan el modo sobrehumano. Gracias a estos dones se tiene una experiencia gustada o saboreada, o un conocimiento afectivo de los misterios de Dios. Además, gracias a la connaturalidad que le proporciona la caridad, quita en cierta manera la oscuridad de la fe. Por ello, afirma santo Tomás que:

> «El reino de los cielos puede entenderse, dice san Agustín *(Sermón de la Montaña,* I, c.4) como el principio de la sabiduría perfecta, cuando empieza a reinar en las almas el espíritu [...] Los hombres [...] en esta vida purificado el ojo por el don del entendimiento, pueden en algún modo ver a Dios [...] Todo esto, no obstante, se realizará de un modo perfecto en la gloria»[191].

Por tanto, la contemplación sobrenatural o infusa se puede caracterizar como un conocimiento de las verdades divinas, que procede de la virtud de la fe informada por la de la caridad y reforzada por los dones intelectuales del Espíritu Santo en estado perfecto o místico.

En el penúltimo grado de la oración contemplativa, llamado unión extática o «desposorio espiritual», se da el fenómeno del éxtasis. Cuando la intensidad de la unión mística con Dios es tan grande que quedan suspendidos los sentidos externos, se está en éxtasis místico. El fenómeno sobrenatural del éxtasis es una especie de salida y permanencia fuera de los sentidos corporales[192], para quedarse con las facultades superiores fijadas en algo sobrenatural que se contempla, de manera que el alma permanece unida íntimamente con Dios. El éxtasis produce una gran paz y delectación. «Puesto que el deleite consiste en alcanzar lo que se ama, el término de la vida contemplativa es el gozo, que radica en la voluntad y que, a su vez aumenta el amor»[193], y éste a su vez mueve a seguir contemplando para gozar más.

El éxtasis místico incrementa el amor a Dios del que procede y comunica una energía sobrenatural en la práctica de las virtudes. No es, por tanto, una gracia gratis dada sino que es una consecuencia de un aumento de la intensidad de la contemplación sobrenatural, que

[188] Ibíd., q.180 a.3 ad 1.
[189] Ibíd., a.3 ad 3.
[190] *De virtut.* a.12 ad 11, en *Opúsculos* II 807.
[191] *STh.* I-II q.69 a.2 ad 3.
[192] En santa Catalina de Siena, era incompleta la suspensión de los sentidos porque, como se ha dicho, dictaba en este estado.
[193] *STh.* II-II q.180 a.1 in c.

sobrepasa los límites naturales de su sujeto, tanto del alma como del cuerpo. Tiene también, por ello, efectos corporales espectaculares, como la insensibilidad, una transfiguración en el rostro y la levitación. Todos ellos, al igual que el éxtasis, tienen breve duración.

Antes y después del 6 de diciembre de 1273, se había visto a santo Tomás en éxtasis y siempre con este fenómeno extraordinario de la levitación, sin duda, el más sorprendente de la mística. Incluso, en el primero del que se tiene noticia, el testigo oyó parte de la conversación que mantenía. Jesucristo, llamándole por su nombre, le decía que había escrito bien sobre él («Tomás, has escrito bien de mí»[194]). Sin embargo, a partir de la «conmoción» («fuit commotus»)[195], en la misa de san Nicolás, al Aquinate le pareció todo como paja. En los otros dos éxtasis testificados no consta que pronunciara palabras.

Sólo de estos datos se puede concluir que lo que le ocurrió aquel día del último otoño de su vida tuvo que ser algo más que un éxtasis. Por una parte, porque sus efectos en el alma y en el cuerpo fueron permanentes, duraron hasta su muerte. Por otra, porque, aunque su magisterio escrito, puesto al servicio de su finalidad apostólica, había sido poco antes confirmado por el mismo Jesucristo, no pudo ya escribir ni dictar nada más, incluso hizo retirar los instrumentos de escribir porque comparándolo con lo que había visto le parecía casi nada. Y si esto que se le había revelado no podía escribirlo es porque era inefable.

Podría pensarse que alcanzó el último grado de la oración y de la contemplación infusa, el último grado de perfección, que se puede alcanzar en esta vida y que es como una antesala o preludio de la vida de la gloria. Con palabras de san Juan de la Cruz: «Es la más excelsa elevación a que, en la tierra, puede llegar la vida de la gracia en las almas»[196].

Los místicos, que clasificaron estos grados, le llaman unión transformativa o unión consumada. Sus efectos constituyen las «séptimas moradas» de las que habla santa Teresa en su *Castillo interior* o *Las moradas*[197]. También san Juan de la Cruz dice de este grado que:

> «Es mucho más sin comparación que el desposorio espiritual, porque es una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas las partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación cuanto se puede en esta vida».

La «unión transformante» es, por tanto, el «más alto estado que en esta vida se puede llegar»[198]. En esta unión, que es el «preludio de la del cielo»[199] a pesar de la intensidad de la unión mística, no sobreviene

[194] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino*, o.c., 80.
[195] *Processus canonizationis...*, o.c., 318: LXXIX, Bartolomé de Capua.
[196] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, II (Palabra, Madrid [8]1995) 1113.
[197] SANTA TERESA DE JESÚS, *Moradas del castillo interior*, «Séptimas moradas», 10, 8, en ÍD., *Obras completas* (BAC, Madrid, [9]2006) 567-583.
[198] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual B*, canc. 22, en *Obras completas* (BAC, Madrid [2]2002) 827.
[199] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, o.c., II 1113.

el fenómeno exterior del éxtasis. Ésta suspensión de los sentidos, que en realidad obedece a una flaqueza del cuerpo, que no puede resistir tal grado de unión con Dios por parte de las facultades del alma y de los sentidos internos. En este último grado de la vida contemplativa, parece como si el cuerpo se hubiera acostumbrado a la unión transformativa de su alma. En esta cumbre de la mística, ya no se va adormeciendo suave y progresivamente hasta llegar a la enajenación total, como ocurre en el éxtasis. No hay ya ningún desvanecimiento.

Este postrer peldaño de perfección se corresponde con el último momento, que santo Tomás indica, en su clasificación de la vida cristiana, en tres grados:

> «El crecimiento espiritual de la caridad puede considerarse como semejante al crecimiento corporal del hombre: en el cual, aunque puedan distinguirse muchos grados, presenta determinados períodos que se caracterizan por las actividades o aficiones conformes al desarrollo alcanzado [...] De modo semejante, la caridad tiene también diversos grados conforme a la diferente ocupación que impone al hombre con su aumento. Pues primeramente incumbe al hombre el cuidado principal de apartarse del pecado y resistir sus concupiscencias, que mueven contra la caridad, es ocupación de principiantes, en quienes se ha de nutrir y fomentar la caridad, para que no se pierda. En segundo lugar viene el cuidado de trabajar principalmente en adelantar en el bien: ocupación de aprovechados en robustecer la caridad por crecimiento. Y, por fin, el cuidado de unirse y gozar de Dios, que pertenece a los perfectos, quienes desean "morir y estar con Cristo" (Flm 1,23)»[200].

San Juan de la Cruz explica, en otro lugar, que esta transformación en Dios consiste en que la criatura participa de él, pero sin perder su condición de criatura.

> «En dando lugar el alma —que es quitar de sí todo velo y mancha de criatura, lo cual consiste en tener la voluntad perfectamente unida con la de Dios, porque el amor es obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios—, luego queda esclarecida y transformada en Dios y le comunica Dios su ser sobrenatural de tal manera que parece el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios. Y se hace tal unión cuando Dios hace al alma esta sobrenatural merced, que todas las cosas de Dios y el alma son una en transformación participante, y el alma más parece Dios que alma, y aun es Dios por participación; aunque es verdad que su ser naturalmente tan distinto se le tiene del de Dios como antes, aunque está transformada; como también la vidriera le tiene distinto del rayo, estando de él clarificada»[201].

Sin embargo, este grado supremo de contemplación no es el mismo que la sublime contemplación directa, inmediata y perfecta de la propia esencia de Dios de la visión beatífica en que consiste la eterna bienaventuranza, tanto para el hombre como para el ángel.

> «Ningún hombre puede ver la esencia de Dios si no está separado de esta vida mortal. La razón es porque, el modo del conocimiento es propor-

[200] *STh.* II-II q.24 a.9 in c.
[201] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida al Monte Carmelo*, II, 5, 7, en *Obras completas* (BAC, Madrid [2]2002) 303-304.

cionado al modo de ser del que conoce. Mientras vivimos en este mundo, nuestra alma tienen su ser en una materia corporal, y, por ello, no conoce naturalmente más que las cosas cuya forma está en la materia o las que mediante éstas pueda conocer. Pero como es indudable que no puede conocer la esencia divina por medio de las cosas materiales, pues el conocimiento que tenemos de Dios mediante cualquier imagen creada no es visión de la esencia divina, es imposible que el alma humana, que vive la vida presente, vea la esencia de Dios»[202].

Esta cuestión le había preocupado a santo Tomás durante este período de magisterio napolitano. Guillermo de Tocco cuenta una sorprendente visión que tuvo el Aquinate poco antes del día de san Nicolás de 1273 de su discípulo fray Romano Rossi Orsini, que lo fue entre 1270 y 1272. Fray Romano le había sucedido en la cátedra de París, que dejó en abril de 1272, pero murió a finales de mayo de 1273, aunque, según se desprende del relato, el Aquinate lo ignoraba. Las preguntas que le hace el Aquinate revelan lo que más le interesaba en aquellos momentos. Las respuestas del aparecido a las preguntas teológicas de su amigo en París no añaden nada que no esté ya en la revelación bíblica, sólo le proporcionan información personal. El misterioso relato de Tocco es el siguiente:

«Tuvo otra maravillosa visión, no imaginaria, sino corporal y manifiesta. Cuando estaba en el convento napolitano, orando en su iglesia se le apareció fray Romano, Maestro en teología, que había dejado como profesor en París. Atónito fray Tomás le dijo: "Bienvenido, ¿cuándo has llegado? Le respondió: "Yo he ido más allá de esta vida, y por tus méritos me ha sido concedido aparecerme a ti". Entonces, recuperándose de la conmoción ante aquella repentina aparición, le dijo: "Puesto que así le ha parecido bien a Dios, te pido encarecidamente en su nombre que me respondas a unas preguntas: ¿Qué será de mí? ¿Le agradan a Dios mis obras? Respondió: "Tú te encuentras en buen estado y a Dios le agradan tus obras? Entonces el doctor preguntó: "¿Qué ha sido de ti?". Respondió: "Yo estoy en la vida eterna. Fui al purgatorio quince días por una negligencia cometida al ejecutar un testamento que el obispo de París me había encomendado realizarlo cuanto antes". Entonces añadió: "¿Qué hay de aquella cuestión sobre la que hemos disputado tanto? ¿Las ciencias que se adquieren en esta vida permanecen en la patria?". Y él respondió: "Fray Tomás, yo veo a Dios, y no me preguntes más acerca de esta cuestión". Por segunda vez preguntó: "Puesto que ves a Dios, dime al menos: ¿lo ves 'cara a cara', sin necesidad de una representación mental intermedia, o mediante alguna semejanza?. Entonces respondió: "Como lo oímos, así lo vemos en la ciudad del Dios poderoso". Y al instante desapareció»[203].

A santo Tomás, según este relato, le preocupaba saber sobre su salvación y si sus libros eran gratos a Dios. Sobre la primera pregunta, ya había tenido otra visión, a la que alude Tocco al principio de la narración. Cuenta el dominico de Benevento que cuando el Aquinate estaba en Roma, en la primera regencia de la cátedra, le llegó la noticia de la muerte de su hermana mayor Marotta, abadesa del monasterio

[202] *STh.* I q.12 a 11 in c.
[203] Guillermo de Tocco, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c., 92-93.

benedictino de Santa María de Capua. Había ingresado en el mismo después de las conversaciones con su hermano en Roccasecca, cuando estaba recluido en este castillo de la familia. El reciente catedrático lo sintió muchísimo y celebró muchas misas en sufragio de su alma. Según Tocco, se le había aparecido en una «visión imaginaria» («imaginaria visione»)[204] y se las había pedido. Así lo hizo, e incluso las encomendó a otros. Después, estando en Roma, durante su viaje a Nápoles en 1272, o cuando asistió al Capítulo provincial de 1273, le dijo que:

«Por aquellas misas había sido liberada del purgatorio y ya gozaba de la gloria, El doctor le preguntó qué sería de él. Ella le respondió: "Tú, hermano, estás en buen estado y pronto vendrás con nosotros. Pero para ti hay preparada una mayor gloria que la nuestra. Basta que conserves lo que tienes". Fray Tomás le preguntó entonces por su hermano Landolfo. Le respondió que en el purgatorio. De Reginaldo, otro hermano, dijo que estaba en el Paraíso. De él había tenido fray Tomás otra visión, en la que un ángel le mostró un libro escrito en letras de oro y lapislázuli. Estaba el nombre de su hermano, escrito en líneas en oro, que eran las de los mártires, porque por fidelidad a la Iglesia, había muerto bajo la tiránica persecución del emperador Federico; y su muerte le había sido computada como martirio, meritorio y aceptado por Dios»[205].

Sobre su preocupación por sus obras, después el mismo Cristo le confirmó su idoneidad. Las otras dos cuestiones que le inquietaban eran teológicas y referidas al más allá. Sobre la primera, que debía de haber discutido en vida con fray Romano, la relación de la gloria con el orden natural y que el Aquinate había indicado[206], en esta época, que permanecía, porque era respetado por ella, la visión no responde. Sobre la segunda, más general e incluso de mayor interés, responde con unas palabras que son casi idénticas a las del salmo 47: «como lo oímos, así lo vimos en la ciudad del Señor de los ejércitos» (Sal 47,9).

Tocco termina el relato de la aparición del maestro Romano, de la que indica, con la precisión propia de un discípulo de santo Tomás, que fue una visión: «no imaginaria, sino corporal y manifiesta» («non imaginaria, sed corporales et aperta»), y que se diferencia de la anterior en que fue una «visión imaginaria» («imaginaria visione»), explicando que: «El doctor se quedó atónito por aquella aparición tan bella y tan insólita, y plenamente feliz por aquella agradable respuesta tan sosegante»[207].

e) *La visión de Dios*

Ni en éxtasis ni en la unión transformativa, los dos últimos grados de la contemplación mística, se da la visión beatífica. Están ordenadas a ella, y son su preparación. La última es ya un preludio de la bienaventu-

[204] Ibíd., 91.
[205] Ibíd., 91-92.
[206] Cf. *STh.* II-II q.26 a.13 sed c.
[207] Guillermo de Tocco, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c., 93.

ranza de la gloria, que consistirá en la contemplación directa y facial de Dios. En esta vida no cabe, según esta teología mística de santo Tomás, la sublime contemplación de la esencia divina. Esta tesis debe entenderse, sin embargo, referida a una manera permanente, porque puede darse, aunque como un hecho muy milagroso y excepcional, la comunicación de la «luz de la gloria» («lumen gloriae»), que permite al entendimiento humano captar la infinita esencia de Dios.

> «Lo mismo que Dios obra sobrenaturalmente en los seres corpóreos por el milagro, así también por modo sobrenatural y fuera del orden común, eleva el entendimiento de algunos que viven de la carne, pero sin usar los sentidos de la carne, hasta la visión de su esencia, como san Agustín dice de Moisés, que fue el maestro de los judíos (*De Genesi al Litteram Libri duodecim,* c.26, 27, 28, 34, y *Espistola CXLVII De Videndo Deo ad Paulinam,* c.13) y de san Pablo, que lo fue de los gentiles»[208].

En la última obra, citada en este pasaje por santo Tomás, escribió san Agustín: «La misma esencia de Díos pudo ser vista, durante la vida presente, por algunos como Moisés y san Pablo, el cual arrebatado, oyó palabras inefables que no es dado al hombre decir»[209]. Alude al siguiente pasaje de la *Segunda epístola a los Corintios.* Dice san Pablo en ella:

> «Sé de un hombre en Cristo que catorce años atrás —si en el cuerpo, no lo sé; si fuera del cuerpo, no lo sé: Dios lo sabe— fue arrebatado este tal hasta el tercer cielo. Y se de tal hombre —si en el cuerpo o si separadamente del cuerpo, no lo sé: Dios lo sabe—, que fue arrebatado al paraíso, y oyó palabras inefables, que no le es posible a un hombre proferir» (2 Cor 12,2-4).

Sobre estas últimas palabras de san Pablo, nota santo Tomás, en la *Suma teológica,* al tratar la cuestión de lo que se llama rapto o arrobamiento:

> «Esto parece referirse a algo tocante a la visión beatífica, que supera la condición de la vida presente, según las palabras de Isaías: "Oh Dios, jamás vio el ojo, sin tu ayuda, lo que has preparado para los que te aman" (Is 64,4). Por tanto parece conveniente decir que san Pablo vio a Dios en su esencia»[210].

Explica también el Aquinate que, para ello, debió de quedar desprendido o desconectado totalmente de los sentidos, con mayor intensidad que el éxtasis, porque:

> «El hombre no puede ver la esencia divina mediante otra facultad cognoscitiva que no sea el entendimiento. Ahora bien, el entendimiento humano no se convierte a lo sensible sino mediante sus imágenes, mediante las cuales recibe de los objetos sensibles las especies inteligibles y con cuya consideración juzga y dispone de lo sensible. Por eso, en toda operación en la que nuestro entendimiento es abstraído de las imágenes, es preciso que sea abstraído de los sentidos. El entendimiento humano, en esta vida, ha de abstraerse de los sentidos, para ver la esencia divina, pues ésta no puede

[208] *STh.* I q.12 a.11 ad 2.
[209] San Agustín, *Ep.* CXLVII 13, en OCSA XIa (1987) 309-310.
[210] *STh.* II-II q.175 a.3 in c.

> ser vista mediante ninguna imagen, ni siquiera por medio de una especie inteligible creada, puesto que la esencia divina excede infinitamente no sólo a todos los cuerpos, de los que son representación las imágenes sensibles, sino también a toda criatura inteligible».

San Pablo, según lo que indica en lo que había mantenido en secreto, pero que tuvo que revelar para defenderse de los judaizantes, debió quedar totalmente desconectado de los sentidos porque:

> «Es indispensable, cuando el entendimiento del hombre es elevado a la altísima visión de la esencia de Dios, que toda la intención de la mente se eleve a lo alto, de modo que no entienda nada de estas imágenes, sino que se eleve totalmente a Dios. Por eso es imposible que el hombre, en la presente vida, vea la esencia de Dios sin que se dé la abstracción de los sentidos»[211].

También en este texto de san Pablo, se dice que fue «arrebatado». Para comentar este pasaje, al que santo Tomás dedica los seis artículos de esta cuestión, explica el significado del término, indicando que:

> «De tres maneras es arrebatada por Dios la mente humana a la contemplación de la verdad divina. La una, a que la contemple en ciertas semejanzas imaginarias, y tal fue el éxtasis que tuvo san Pedro (Hch 10,10): "le sobrevino un éxtasis, vio el cielo abierto y que descendía algo así como un gran mantel". La otra, a que contemple la verdad divina por algunos efectos inteligibles, como el éxtasis de David, cuando dice: "Yo dije en mi éxtasis: todo hombre es mendaz" (Sal 115,2). La tercera, a que la contemple en su esencia, y tal fue el rapto de san Pablo y el de Moisés"»[212].

El arrobamiento o embeleso que se experimenta en el éxtasis tiene tres grados. En el primero se suspenden los sentidos externos. En el segundo quedan suspendidos, además, los sentidos internos y se entiende independientemente de las imágenes sensibles. En el tercero, se tiene un singular y máximo arrobamiento porque se contempla en un éxtasis supremo la esencia divina. Al igual que san Pablo, también según la Escritura, Moisés contempló a Dios cara a cara. Éste es uno de los motivos por los que Moisés, afirma santo Tomás, es el más grande de los profetas.

> «Primero, en la visión intelectual, pues vio la misma esencia de Dios, como san Pablo en el rapto, según dice san Agustín *(Del génesis a la letra,* XII, 27,28). Por lo cual se dice de él que "cara a cara habló con Dios a las claras y no por figuras" (Núm 12,8). Segundo, en la visión imaginaria de que gozaba casi a su voluntad, no sólo oyendo la palabra, sino viendo al que hablaba, aun en la forma de Dios, y no sólo en sueños, sino también en vigilia. Por eso se dice en el Éxodo que: "el Señor le hablaba cara a cara, como suele un hombre hablar con un amigo" (Ex 33,11)»[213].

Además de serles concedido el último grado de arrobamiento y de éxtasis, lo fue en su forma llamada rapto. Un éxtasis no suave pues,

[211] Ibíd., a.4 in c.
[212] Ibíd., a.3 in c.
[213] Ibíd., q.174 a.4 in c.

como indica el Aquinate: «El rapto añade algo sobre el éxtasis, pues el éxtasis implica sólo una simple salida de sí mismo, mediante el cual uno se pone fuera de su orden, pero el rapto añade a esto cierta violencia»[214].

Sobre el «tercer cielo», en el que dice san Pablo que estuvo en este especial rapto o éxtasis, afirma santo Tomás en el comentario a la epístola de san Pablo —en la que narra también este misterioso suceso—, que: «Si por cielo entendemos las cosas que están en la propia alma, así debemos decir que el cielo es cierta altura de conocimiento, la cual excede al natural conocimiento humano». El término «cielo» tendría, en el texto, este sentido de un conocimiento o visión, en sentido místico, de un conocimiento o percepción sobrenatural de realidades, que no son visibles o inteligibles por la visión natural de los sentidos, externos e internos, ni de la inteligencia.

Respecto a los conocimientos naturales, que se llaman también visiones en sentido analógico porque el término visión en sentido propio se refiere a la percepción de un objeto corporal por el sentido de la vista, precisa santo Tomás seguidamente que:

> «Hay una triple visión, a saber corporal, por la cual vemos y conocemos las cosas corporales; o imaginaria, por la cual vemos las semejanzas de los cuerpos; e intelectual, por la cual conocemos las naturalezas de las cosas en sí mismas. Porque propiamente el objeto del entendimiento es el ente».

Si hay tres tipos de visiones naturales, se pueden trascender los tres. Puede así hablarse de visiones sobrenaturales, de tres conocimientos trascendentes o tres «cielos». Como explica, a continuación, el Aquinate:

> «Si tales visiones se tienen conforme al modo natural, por ejemplo, si veo algo sensible, si imagino lo primeramente visto, si entiendo por imágenes, no se pueden llamar cielo. Pero cualquiera de estas cosas se dice cielo cuando se da por encima de la facultad natural del humano conocimiento, por ejemplo, si ves algo con los ojos corporales por encima de la capacidad de la naturaleza, de esta manera eres raptado al primer cielo. Tal como Baltasar fue raptado viendo la mano que escribía en la pared, como se dice en Daniel (Dan 5,5): "Aparecieron los dedos de una mano de hombre y escribieron delante del candelabro sobre la cal de la pared del palacio real, y el monarca vio la palma de la mano que escribía". Y si eres elevado por medio de la imaginación o por la mente a algo que es de conocerse sobrenaturalmente de esta manera eres raptado al segundo cielo. Así fue raptado Pedro cuando vio el mantel que baja del cielo, como se dice en Hechos de los Apóstoles (Hch 10, 11-12). Pero si alguien viere esas mismas cosas inteligibles y sus naturalezas no mediante algo sensible ni mediante imágenes, así sería raptado hasta el tercer cielo».

Los objetos de los tres tipos de visiones místicas —corporales, imaginarias e intelectuales— serían el primero, el segundo y el tercer cielo, respectivamente. Para determinar el «cielo» al que fue raptado san Pablo, debe tenerse en cuenta que, según lo explicado:

[214] Ibíd., q.175 a.2 ad 1.

> «Ser raptado al primer cielo es ser desprendido de los sentidos corporales. Por lo cual, como nadie puede desprenderse totalmente de los sentidos corpóreos, es claro que nadie puede decir absolutamente que sea raptado al primer cielo, sino relativamente, en cuanto a veces ocurre que alguien sea de tal manera aplicado a un solo sentido que se le retira de la acción de los demás».

Tampoco, según su relato, puede pensarse que san Pablo fue raptado al segundo cielo —al de los puros objetos imaginarios— sino al de lo inteligible, sin acompañamiento de ninguna imagen corporal o imaginaria, porque:

> «Ser raptado al segundo cielo es que alguien sea apartado del sentido para ver algunas cosas imaginables, por lo cual tales visiones se han efectuado siempre en éxtasis. Y por eso, cuando Pedro vio el mantel se dice que esto ocurrió en un éxtasis (Hch 10,11-12). San Pablo dice haber sido raptado al tercer cielo porque de tal manera fue desprendido de los sentidos y elevado por encima de todas las cosas corporales, que vio las cosas inteligibles limpias y puras, de la manera como las ven los ángeles y el alma separada, y, lo que es más, al mismo Dios por esencia»[215].

De manera que, al decir que fue «arrebatado hasta el tercer cielo» (2 Cor 12,2-4), san Pablo indicó que tuvo una visión o conocimiento intelectual del tipo de los que se dan en los estados místicos, pero superior a éstos, porque conoció o vio al mismo Dios. Sin embargo como, según santo Tomás, puede entenderse «tercer cielo» con otro significado posible de cielo, el de la trascendencia del alma, y no como la del conocimiento, así el lugar donde estaría transportada sería, por tanto, el cielo. De manera que, en segundo lugar, puede:

> «Entenderse la palabra cielo: según las cosas que están por encima del alma, y así un triple cielo es una triple jerarquía de los ángeles, y según esto el Apóstol fue raptado hasta el tercer cielo, esto es, para que viera la esencia de Dios tan claramente como la ven los ángeles de la superior y primera jerarquía, que de tal manera ven a Dios que inmediatamente en el mismo Dios reciben iluminaciones y conocen los divinos misterios».

En los dos sentidos de «tercer cielo» complementarios se presenta esa dificultad: «Si san Pablo vio la esencia de Dios como los ángeles de la jerarquía superior, tenía que haber sido como ellos, ya inmortal». Su respuesta es la siguiente: «Aun cuando san Pablo haya visto a Dios por esencia, sin embargo, no fue bienaventurado absolutamente hablando sino tan sólo relativamente»[216]. Fue un acto breve y no permanente, no como lo poseen los que disfrutan de la eterna bienaventuranza.

La visión beatífica en este mundo tiene la característica, en cuanto su duración, de ser transitoria. En segundo lugar, respecto a sus efectos, son como los de la otra vida, tal como se desprende de este pasaje paulino.

[215] *In 2 Cor.* XII, lec. I.
[216] Ibíd.

«Y porque la visión de Dios no puede estar sin delectación, por eso no sólo se dice que fue arrebatado al "tercer cielo", por razón de la contemplación, sino también al "paraíso", por causa de la delectación consiguiente»[217].

Una tercera característica de la visión beatífica temporal es que, en cuanto a su naturaleza, no sólo es sobrenatural, como todas las visiones, que requieren, además de las virtudes infusas, los dones del Espíritu en grado supremo, sino que se necesita una especial iluminación del entendimiento por parte de Dios.

«La esencia de Dios no puede ser vista por el entendimiento creado sin la luz de la gloria, de la cual se dice en los Salmos "En tu luz veremos la luz" (Sal 35,10). Esta participación admite un doble modo. En primer lugar, de forma inmanente como sucede con los bienaventurados en el cielo. En segundo lugar a modo de pasión transeúnte [....] y esta fue la luz de san Pablo cuando fue arrebatado. Por ello, tal visión no hizo que fuera bienaventurado plenamente, de modo que la gloria redundara en su cuerpo, sino sólo en parte»[218].

Según esta descripción de santo Tomás, puede decirse que la visión beatífica habitual y permanente no puede darse en el hombre en esta vida. Solamente gozó de ella, en este mundo, Cristo, y, además, desde el primer instante de su concepción.

«La divinidad se unió a la humanidad de Cristo en la persona y no en la naturaleza o esencia, de modo que en la unidad personal permanecen distintas las dos naturalezas. Por tanto, el alma de Cristo, que es parte de la naturaleza humana, podía ser elevada por una luz participada de la naturaleza divina, por la que se ve a Dios en su esencia»[219].

La visión beatífica transitoria, que tomistas como Garrigou-Lagrange sostienen que tuvo la Virgen María en algunos momentos culminantes de su vida —en los que se le comunicó, transitoriamente, el «lumen gloriae»—, según santo Tomás fue concedida a Moisés y san Pablo. Para probar que la tuvo este último, el Aquinate se apoya en el pasaje citado de la segunda Carta a los Corintios, que interpreta en el sentido explicado. Sobre la visión de Moisés, comenta:

«Consta que Moisés vio a Dios por esencia. Porque él mismo se lo pidió a Dios: "Muéstrame tu rostro para que yo te conozca" (Ex 33,13). Y aun cuando entonces se le negara, sin embargo, no se dice que finalmente se lo negara el Señor. Por esta razón dice san Agustín que se le concedió según esto que dice el Libro de los Números: "Si hubiese entre vosotros algún profeta del Señor. Yo me apareceré a él en visión y sueños me mostraré o he de hablarle. Mas con mi siervo Moisés no así tengo que portarme ya que él en toda mi casa pone sólo lealtades. Boca a boca hablo con él, no por enigmas ni imágenes, ya que le está permitido ver la figura de Yahvé (Num 12,6-8)»[220].

[217] *STh.* II-II q.175 a.3 ad 4.
[218] Ibíd., a.3 ad 2.
[219] Ibíd., III q.9 a.2 ad 1.
[220] *In 2 Cor.* XII, lec. I.

No consta que fuera de Moisés y de san Pablo se hayan dado otros casos de visión beatífica. Además, argumenta santo Tomás que: «Esto fue muy razonable, pues como Moisés fue el primer doctor del pueblo judío, así san Pablo lo fue de los gentiles»[221].

No obstante, siguiendo este mismo razonamiento del Aquinate, podría decirse que no sería extraño creer que el «Doctor común», el doctor de los doctores de la Iglesia, el primero de una lista que comienza con san Ambrosio (proclamado el 20 de septiembre de 1295) y termina en nuestros días con el doctor número treinta y tres, santa Teresita del Niño Jesús (proclamada el 17 de octubre de 1997), vivió durante la misa del día 6 de diciembre de 1273 una experiencia de este tipo. Es muy aventurado hacer conjeturas o suposiciones en esta cuestión, pero Guillermo de Tocco parece sugerirlo al compararlo con Moisés y san Pablo en el siguiente pasaje de su biografía:

«A aquellos admirables que fueron más importantes en la ley divina: Moisés que dio la ley de la justicia a los judíos, y Pablo, que predicó la ley de la gracia, se les reveló muchas cosas, que están por encima de la inteligencia humana. Así, al bienaventurado Tomás, que recibió de la mano de aquel que se sienta en el trono el volumen de la doble ley oculto, lo dejó claro a toda la Iglesia, le pareció bien revelar algo sobrenatural a la luz natural del ingenio, para que se creyese que hay mayores cosas de las que se ven con la inteligencia humana»[222].

Si Moisés fue maestro de los judíos y san Pablo maestro de los gentiles, santo Tomás de Aquino, el doctor de la Iglesia y «Doctor común», enseñó de manera clara lo que no se había comprendido del libro de la Escritura, que contiene el Antiguo Testamento, que expresa la ley de Moisés, y el Nuevo Testamento, la ley de Cristo. Pudo haber recibido también como ellos esta gran y especial gracia extraordinaria de la contemplación de la divina esencia. No sería extraño que quien antes de empezar su labor magisterial, oral y escrita podía haber recibido el orden preternatural de la integridad, que le permitió verse libre de los desórdenes de la concupiscencia, fuera totalmente de la providencia ordinaria de Dios, recibiese ya al final de su vida, también de una manera extraordinariamente milagrosa, la comunicación transitoria del «lumen gloriae», que le permitió ver el rostro de Dios.

Aunque tal suposición sea arriesgada, no es totalmente nueva en los estudios sobre la vida de santo Tomás y particularmente sobre lo ocurrido en este misterioso día de la festividad de san Nicolás de 1273. Hyacinthe Petitot (1880-1934), en 1923, escribió:

«Ese día, 6 de diciembre de 1273, durante el sacrificio de la misa, tuvo una intuición elevadísima, inefable, de la esencia de la Divinidad y de la Trinidad Beatísima [...] ¿Cuál fue desde los albores de la infancia, el supremo anhelo de Tomás? ¿Tuvo, por ventura, otro comparable al de saber quién es Dios? [...] finalmente, por una gracia de contemplación, absolutamente

[221] *STh.* II-II q.175 a.3 ad 3.
[222] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c., 94-95.

excepcional y única, recibió quizá la más alta y cabal respuesta de que un mortal es capaz»[223].

En esta misma obra, el dominico francés añade otra suposición, que es más discutible, y las presenta ambas como tesis seguras. En cualquier caso, se explicaría así que, después de este suceso extraordinario, a santo Tomás le fuera imposible continuar con su actividad habitual, que era precisamente conocer a Dios y escribir sobre él. A la exposición de este saber, había dedicado la *Suma teológica,* que estaba terminando entonces. Lo que había escrito en ella y durante toda su vida, aún con la ayuda de los dones del Espíritu Santo y las gracias gratis dadas, comparándolo con la nueva ciencia que se le había otorgado, tenía, desde ella, muy poca importancia. Como consecuencia de la comparación de los dos saberes, el que había adquirido incluso en la contemplación mística, en la máxima actuación de los dones del Espíritu Santo sobre la base de la fe, este último, y mucho más el saber filosófico sobre Dios, basado en la mera razón humana, se veían como paja, como algo ya sin interés.

Podría pensarse en la posibilidad de transmitir, o complementar, las tres sabidurías —mística, teológica y filosófica—, con esta sabiduría beatífica, que poseen los bienaventurados en el cielo, que, en realidad, no es otra cosa que la visión de la misma esencia de Dios. Además, toda sabiduría y especialmente la infusa, como la mística, está orientada y ordenada a la visión beatífica. Sin embargo, a santo Tomás, en este supuesto, tampoco le era viable porque la ciencia de los bienaventurados no es comunicable en esta vida. Por ello, no se cansaba de repetir: «No puedo» («non possum»)[224].

El mismo santo Tomás había escrito que esta sublime contemplación es inefable. Al comentar los últimos versículos del texto citado de san Pablo, en la *Lectura a la Epístola segunda a los Corintios,* se lee:

> «Según san Agustín, san Pablo fue raptado para ver la esencia divina, la cual no se puede ver mediante ninguna semejanza creada. De aquí que es claro que lo que Pablo vio de la esencia divina ninguna lengua humana lo puede decir, pues de otra manera Dios no sería incomprensible. Por lo cual según la primera exposición débese decir: Oyó, esto es, consideró inefables palabras, esto es la magnificencia de la divinidad, la cual ningún hombre puede manifestar; más dice "oyó" en lugar de "vio", porque la consideración aquella fue según un acto interior del alma, en el cual lo mismo es oído y visto, según lo que se dice en Números: "Boca a boca habló con él, no por enigmas ni imágenes, ya que le está permitido ver la figura de Yahvé" (Núm 12,8). Y a la consideración aquella se le llama visión, en cuanto Dios se ve en esto, y palabra, en cuanto con ella misma es instruido el hombre en las cosas divinas»[225].

En una de sus respuestas a la preguntas de fray Reginaldo sobre la razón del abandono de sus obras y del encontrase en aquel estado de

[223] H. PETITOT, OP, *La vida integral de santo Tomás de Aquino* (CEPA, Buenos Aires 1941) 47.
[224] *Processus canonizationis...,* o.c., 318-319: LXXIX, Bartolomé de Capua.
[225] *In 2 Cor.* XII, lec. II.

ausencia, al indicar el Aquinate que lo escrito hasta entonces le parecía paja —que, por otra parte había sido reconocido su valor por el mismo Cristo («Thoma, bene scripsisti de me»[226])—, confiesa que lo veía así respecto a lo que: «he visto y me ha sido revelado»[227]. Santo Tomás no sólo no podía manifestar con palabras esto tan valioso que había contemplado, sino que tampoco podía pensarlo. Únicamente podía recordarlo en cierto sentido. Había dicho en la *Suma* que:

> «San Pablo, después de ver a Dios en su esencia, se acordó de lo que había conocido en aquella visión por algunas especies inteligibles que de la misma visión habían quedado, a modo de hábito, en su entendimiento, igual que, al desaparecer los objetos sensibles, quedan algunas impresiones en el alma, que luego se recuerdan volviéndose a sus imágenes en la mente. Por eso no podía pensar en todo aquel conocimiento ni expresarlo con palabras»[228].

También es de suponer que la intensa y vehemente «conmoción» y el «maravilloso cambio»[229] que sufrió santo Tomás aquel día de primeros de diciembre tuvieran repercusiones en su organismo. Él mismo indica en la *Suma* que durante un éxtasis quedan suspendidos los sentidos, y, por tanto, el cuerpo adquiere una insensibilidad absoluta. Está impasible y permanece inmóvil, excepto cuando obedece al impulso del alma hacia arriba, cuando levita. Además, el rostro cambia, transfigurándose en una expresión de admiración y de amor. Parece irradiar una luminosidad interior. En definitiva, todas las funciones vitales aparentemente se interrumpen. En realidad, según el Aquinate, no desaparecen, ni siquiera en los pocos éxtasis extraordinarios de visión beatífica.

> «Las energías del alma vegetal no obran por la moción del alma, como las fuerzas sensitivas, sino al modo de la naturaleza física. Por eso, no se requiere para el rapto la abstracción de las mismas, como de las potencias sensitivas con cuya operación se aminoraría la atención del alma sobre el conocimiento intelectual»[230].

Estos efectos finalizan con el éxtasis aunque permanecen los producidos en el alma, que son un incremento de la caridad y una mayor perfección, que llega hasta el heroísmo, en la práctica de las virtudes. El éxtasis siempre es perfeccionador o santificador.

Hay algunos fenómenos naturales que se parecen al éxtasis, sobre todo los patológicos[231]. Sin embargo, la semejanza es superficial porque los efectos del éxtasis son totalmente opuestos. En el éxtasis místico se conservan las facultades. Además, en él todo es suavidad, tranquilidad y paz. En cambio, en los éxtasis naturales, como el desvanecimiento,

[226] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c., 80.
[227] *Processus canonizationis...,* o.c., 319: LXXIX, Bartolomé de Capua.
[228] *STh* II-II q.175 a.4 ad 3.
[229] *Processus canonizationis...,* o.c., 318: LXXIX, Bartolomé de Capua.
[230] *STh.* II-II q.175 a.5 ad 3.
[231] Uno de ellos es la histeria, enfermedad nerviosa crónica, cuyos síntomas son la manifestación de reacciones con gritos, aspavientos y convulsiones. Otros son la neurosis o trastornos del sistema nervioso sin causa física; neurastenias, o falta de rendimiento de las facultades mentales; esquizofrenias, que se caracterizan por la disociación de las funciones psíquicas, estados hipnóticos; etc.

queda suspendida la inteligencia; en la hipnosis, o sueño artificial, se pierde la voluntad; en el sonambulismo, la conciencia.

No cabe confusión entre el éxtasis místico y el natural. Tampoco con el llamado éxtasis diabólico. El demonio, con permisión de Dios, puede provocar visiones, y también locuciones, sensibles o imaginarias, pero no las intelectivas, porque no puede penetrar directa e intrínsecamente en el interior del espíritu humano. No puede causar fenómenos de orden puramente intelectual o volitivo. Aunque puede adivinar por su potencia intelectiva, a través de los aspectos externos, las circunstancias y las experiencias pasadas, los pensamientos silenciosos y las secretas determinaciones de la voluntad del hombre. Si actúa en los sentidos externos e internos es porque puede intervenir en el cuerpo humano y también en las cosas exteriores inmutándolas[232]. Siempre, no obstante, se mueve en el orden natural, que conoce más que el hombre.

Nunca puede el demonio, ni ninguna criatura, producir un fenómeno sobrenatural sea de la índole que sea. Al igual que el demonio no puede crear, ni hacer algo instantáneamente, porque la naturaleza siempre requiere tiempo para actuar, tampoco el éxtasis místico. El llamado éxtasis diabólico no es más que una forma especial de obsesión diabólica, cercana a la posesión diabólica. Puede provocar desmayos preternaturales y pérdidas momentáneas del uso de los sentidos, de tal manera que parece que se haya recibido una iluminación en las facultades espirituales. Ello es imposible, porque nada natural puede penetrar en el espíritu, únicamente lo que es sobrenatural, y lo sobrenatural sólo está en manos de Dios[233]. De ahí que, a diferencia del éxtasis místico, en esta falsificación diabólica todos sus efectos son opuestos; son, por ejemplo, violentos e incitan al mal. Es muy fácil de diferenciar del auténtico éxtasis místico, aunque no lo es tanto para distinguirlo de alguna enfermedad mental.

En cambio, no hay dificultad en distinguir el éxtasis místico de sus falsificaciones naturales. No existe una relación de semejanza entre los efectos de la mística y los fenómenos patológicos. Mucho menos, una relación de causalidad en los dos sentidos. La mística nunca lleva a la demencia. Los místicos son personas equilibradas, con una personalidad que se fortalece con el tiempo, con gran sentido común, una voluntad enérgica y constante y capaces de llevar a cabo grandes empresas. En los éxtasis naturales, que terminan en el llanto o en la risa, dejan, en cambio, al paciente sin fuerzas y fatigado y con distintas indisposiciones. Tampoco la demencia causa la mística, como es lógico, ni los fenómenos místicos se acompañan de la demencia. La mística se ha dado siempre en personas normales, sanas y equilibradas en lo mental y de muy reconocida virtud. Por supuesto que estas personas están también expuestas a la enfermedad mental como todas las demás, pero si la contraen no podrán llegar al grado superior de la contemplación mística. Ni incluso, a veces,

[232] Cf. *STh.* I q.113 a.3.
[233] Cf. ibíd., a.4.

a otros inferiores de la etapa mística, ni tampoco a otros superiores de la etapa ascética, todo ello según el grado de la enfermedad. Los enfermos mentales pueden y deben también vivir una vida cristiana, pero proporcionada y adaptada a su situación. Por ejemplo, casi seguro que tendrán a su alcance el primer grado de la vida ascética, el de la oración vocal. Quizá, por su estado, tendrán que reemplazar la meditación, el siguiente grado, que implica el razonamiento, por la oración efectiva.

No parece, por tanto, que tenga sentido lo sostenido por James A. Weisheipl que: la experiencia mística extraordinaria de santo Tomás fue acompañada de una «perturbación mental», que podía tener distintas causas, físicas o psicológicas[234]. Jean Pierre Torrell es de la misma opinión, aunque habla de un «agotamiento nervioso»[235]. En ambas suposiciones no se explicaría cómo pudo tener al mismo tiempo un éxtasis místico y, además, es un grado máximo y muy singular. Parece como si ambos autores tuvieran especial interés en sostener que santo Tomás estuviera enfermo en estos momentos. Probablemente lo hacen para poder apoyar su explicación de la causa también extraña de su muerte y que atribuyen a esta supuesta enfermedad.

Además, no es necesario acudir a una hipotética enfermedad para dar razón de las inesperadas e insólitas consecuencias de lo que le ocurrió al Aquinate aquel 6 de diciembre, el último de su vida. Aparte de que es muy extraño que, desde entonces, hubiera estado enfermo y no lo dijera ninguno de los muchos testigos del proceso de canonización, ni tampoco los primeros biógrafos.

El único dato en el que Weisheipl y Torrell basan sus hipótesis es el del testimonio del notario Coppa, ya citado, de que, cuando fue a visitar al Aquinate en el convento dominico de Nápoles, estaba en cama por enfermedad, y que ocurrió entonces que una estrella se posó encima de su cabeza[236]. Al referir este milagro —que recuerda otro parecido de santo Domingo de Guzmán—, el dominico Bernardo Guidonis, lo coloca en su biografía un poco antes de que santo Tomás emprendiese su último viaje a Lyon y, por tanto, en el tiempo posterior al cambio del Aquinate del 6 de diciembre[237]. Juan Coppa, con la precisión de un notario, observa en su declaración que fray Tomás «yacía enfermo» («iacebat infirmus»)[238], que estaba, por tanto, echado en la cama débil por la enfermedad o durmiendo.

De este dato, sin embargo, no se puede inferir que esta enfermedad, que no se especifica, hubiera empezado el día 6 de diciembre y le hubiera durado, por lo menos, hasta entonces. En su biografía del Aquinate, Gui únicamente dice que estaba «discrasiado» («discrasiatus»)[239]. Lo mismo se indica en el proceso de canonización. Al referir el testimonio del no-

[234] J. A. Weisheipl, *Tomás de Aquino,* o.c., 368.
[235] J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino,* o.c., 315.
[236] Cf. *Processus canonizationis...,* o.c., 333-334: LXXXVI, Iones Coppa.
[237] Bernardo Guidonis, *Vita S. Thomae Aquinatis,* o.c., 171.
[238] *Processus canonizationis...,* o.c., 333-334: LXXXVI, Iones Coppa.
[239] Bernardo Guidonis, *Vita S. Thomae Aquinatis,* o.c., 171.

tario napolitano sobre este milagro, que debía de estar muy difundido porque el relato de Gui es de antes de la celebración del proceso, se dice que «reposaba en su celda o habitación del convento dominico de Nápoles discrasiado (discrasiatum)»[240].

Los médicos medievales denominaban «discrasia» al desequilibrio corporal, que se manifestaba en la desnutrición o en la debilidad. No era propiamente una enfermedad sino un síntoma de ella. Era una falta de salud, de «eucrasia» o de equilibrio. La discrasia, según la medicina hipocrática, era un desequilibrio de los humores del cuerpo que revelaba una enfermedad provocada por un agente perturbador. Decir que santo Tomás estaba discrasiado era, por tanto, únicamente declarar que estaba enfermo. Al no concretarse la enfermedad, no parece que la considerasen grave. Es lógico pensar que fue pasajera y que se sanó o recuperó de ella. El mismo Torrell reconoce que: «Tampoco se concibe que le dejaran partir hacia Lyon si estuviera tan enfermo y deteriorado»[241].

En cualquier caso, su cambio no implicaba una enfermedad. Si cuando el Aquiante se ocupaba del saber teológico y filosófico era habitual su abstracción, incluso muchas veces involuntaria, ahora, después de habérsele concedido llegar a tan alta altura de la sabiduría infusa, era normal que aumentara su capacidad de abstracción. Recordaba las impresiones que le habían quedado en su interior al contemplar la divina esencia. De una manera suave y tranquila, permanecían prolongadamente en su alma. Las podía saborear, pero le era ya imposible comunicarlas. Ni los dones del Espíritu Santo, ni las gracias gratis dadas le permitían ya enseñar la verdadera y plena sabiduría, que había recibido por unos momentos por la luz de la gloria.

No es extraño que, como era plenamente consciente de su situación, le dijera a fray Reginaldo, en el castillo de San Severino, a finales de diciembre de aquel año, que había terminado la misión a la que había dedicado toda su vida. Como consecuencia, infería que no tardaría en morir. Le confesaba a fray Reginaldo: «Así como ha llegado el fin de mi enseñanza, así será pronto el fin de mi vida *(sicut doctrine mee, sic cito finis erit et vite)*»[242].

Es igualmente lógica su actitud de desinterés ante todo lo de este mundo. Su atención estaba totalmente dirigida a la suprema unión con Dios, que había tenido la dicha de experimentar. Los siguientes versos de san Juan de la Cruz son muy útiles para hacerse cargo del estado espiritual del Aquinate, después de haber contemplado el «rostro» (Sal 26,8) de Dios: «Mi alma se ha empleado // y todo mi caudal en su servicio: // ya no guardo ganado // ni ya tengo otro oficio, // que ya sólo en amar es mi ejercicio»[243].

[240] *Processus canonizationis...,* o.c., 333-334: LXXXVI, Iones Coppa.
[241] J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino,* o.c., 315.
[242] BERNARDO GUIDONIS, *Vita S. Thomae Aquinatis,* o.c., 160.
[243] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual B,* canc. 28, en *Obras completas* (BAC, Madrid [2]2002) 851.

4. El misterio de su muerte

a) *El viaje a Lyon*

A finales de enero o a principios de febrero de 1274, santo Tomás emprendió un viaje a Lyon para asistir al concilio ecuménico, que tenía que comenzar el 7 de mayo de aquel mismo año, en esta ciudad que era de fácil comunicación para todos los obispos. Había sido invitado por el papa Gregorio X. Uno de los fines del concilio era la unión de las iglesias orientales con la latina.

El concilio de Lyon, el catorce de la lista general de concilios ecuménicos, era el primero que intentaba la unión entre griegos y latinos desde el cisma de 1053. En realidad, la separación había empezado en el siglo IX con Focio (820-c.895), Patriarca de Constantinopla, y se había convertido en definitivo con otro Patriarca, Miguel Cerulario (1000-1059). Gregorio X estaba muy preocupado por las relaciones con los ortodoxos. Cuando fue elegido Papa, el 1 de septiembre de 1271, no era cardenal, ni siquiera sacerdote. Se llamaba Teobaldo Visconti y estaba en Tierra Santa, en San Juan de Acre, como cruzado.

Al morir el papa Clemente IV en Viterbo, donde había residido siempre, el 29 de noviembre de 1268, cuando hacía pocos días que había partido santo Tomás para París, la sede quedó vacante durante el tiempo más largo de la historia. Los cardenales electores estaban divididos. Unos querían que fuese francés, tal como habían sido los dos últimos papas, Clemente IV, que había ofrecido el arzobispado de Milán al Aquinate, y Urbano IV, el Papa que ofreció el reino de las dos Sicilias a Carlos de Anjou. Otros querían un papa italiano, tal como habían sido todos los anteriores de aquel siglo. Parece ser que después de tres años, y por consejo de san Buenaventura, se eligió al cruzado italiano Teobaldo Visconti.

Al emprender el camino hacia Roma para ser ordenado sacerdote y ser coronado Papa en la basílica de san Pedro, el futuro Gregorio X dijo: «¡Oh Jerusalén! ¡No te olvidaré, antes me olvidaré de mí». Por ello, la finalidad primordial de su pontificado fue la liberación de Tierra Santa y la unión de las iglesias griega y romana. Cuatro días después de su coronación convocó para el 1 de mayo de 1274 un concilio general. El 24 de octubre de 1272, invitó al concilio al emperador bizantino Miguel Paleólogo, al patriarca de Constantinopla y a los armenios. Se invitó también a los grandes teólogos de la época, entre ellos, santo Tomás de Aquino y san Buenaventura.

El concilio se abrió el 7 de mayo 1274 en la catedral de San Juan con una alocución de Gregorio X, al que acompañaba el rey Jaime I de Aragón, el único que asistió personalmente. Había unos 200 prelados. Además de los italianos, que eran los más numerosos, había 30 obispos del Sacro Imperio, 30 de Francia, 20 de Inglaterra y 20 de España. Miguel Paleólogo envió una delegación que llegó el 24 de junio. La

constituían Germán II, patriarca griego de Constantinopla, Teófanes, arzobispo de Nicea, el primer ministro imperial y otros altos funcionarios.

Las sesiones se celebraron los días 18 de mayo, 7 de junio, 6, 16 y 17 de julio de 1274. El 6 de julio se realizó la unión. Los griegos reconocieron la primacía del Papa, el principio de la apelación a Roma y la mención del nombre del Sumo Pontífice en la liturgia. Aceptaron también la fórmula de los latinos sobre la procesión del Espíritu Santo, la adición del término «Filioque», aunque manteniendo la formulación anterior de su Credo.

El decreto de unión no fue duradero. Al emperador le interesaba por motivos políticos y así lo había comunicado a su delegación. No se estudiaron, por ello, con detenimiento y en profundidad las divergencias teológicas. No es extraño que el episcopado bizantino no aceptara el decreto de unión. Adujo que la delegación enviada no era representativa. La unión no tuvo ningún efecto en la realidad.

Fue una lástima que no hubiera podido intervenir santo Tomás. Quizá todo hubiera sido distinto con los argumentos que, con toda seguridad, hubiera aportado. Se sabe que, en el viaje a Lyon, además del breviario y de libros de la Biblia, llevaba un ejemplar de su libro *Contra los errores de los griegos,* escrito a petición de Urbano IV, que también se había preocupado por la unión de las iglesias. Desde el inicio de su pontificado, en 1261, Urbano IV había iniciado las negociaciones con el emperador.

En este viaje a Lyon acompañaron a santo Tomás fray Reginaldo de Piperno, su socio («socius») o secretario, y su amigo, fray Jacobo de Salerno, fraile lego, que se le había puesto a su servicio como asistente. La ruta que pensaban seguir era de Nápoles a Roma, por la Vía Latina, la que pasa por el interior. De Roma irían a Bolonia, de allí a Milán. Finalmente, atravesarían los Alpes hasta llegar a Lyon. El viaje suponía varias semanas de caminar. No era nada fácil y, además, se estaba en pleno invierno y con un clima cada vez más distinto al del Sur, soleado y cálido. Se requería, por tanto, no solamente no estar enfermo, sino también cierta fortaleza física —lo que confirma que el Aquinate gozaba de perfecta salud—. Las distintas etapas de la ruta las hacían coincidir con algún monasterio o casa religiosa para pernoctar.

En Teana, al norte de Capua, a casi una cuarta parte del camino entre Nápoles y Roma, hicieron noche. Al día siguiente, acompañaron a los tres viajeros, un tramo del camino, dos monjes que les habrían ofrecido la hospitalidad, Guillermo, deán de Teana, y que luego fue obispo, y su sobrino, Roffredo, que después llegó a ser deán.

A los pocos kilómetros, antes de llegar a Borgonuovo, santo Tomás sufrió un accidente. Iba montado en un mulo. En una cuesta, el camino era estrecho y hundido en declive y entre dos ribazos con árboles. Uno de ellos había caído por un corrimiento de tierras, provocado por recientes lluvias. Hacía una especie de puente entre los dos ribazos por encima del camino. Santo Tomás chocó violentamente contra él. Se

golpeó en la cabeza y quedó aturdido. Casi no podía ponerse de pie. Fray Reginaldo le preguntó si se había hecho mucho daño. Contestó «Un poquito, nada más»[244].

Bartolomé de Capua, en el proceso de canonización, testificó —según le relató años después Roffredo, lo que vio y escuchó por estar allí presente— que continuaron caminando y fray Reginaldo, para distraerle, le recordó que iban al concilio y que de allí saldrían grandes bienes para la Iglesia. Santo Tomás respondió: «Dios quiera que sea así».

Reginaldo siguió la conversación. Le comentó que lo más probable era que, junto con el teólogo franciscano fray Buenaventura, serían nombrados cardenales y de este modo las dos órdenes mendicantes quedarían más enaltecidas. Ignoraban, por tanto, que san Buenaventura ya había sido nombrado cardenal el 3 de junio del año anterior. El Aquinate le respondió: «Reginaldo, en ningún estado puede ser más útil a la Orden dominicana como en el que estoy ahora». Reginaldo insistió, pero su respuesta fue: «Reginaldo puede estar bien seguro de que yo nunca cambiaré mi estado»[245].

Guillermo de Tocco reproduce un diálogo parecido de santo Tomás y fray Reginaldo que puede situarse en este momento. Su buen secretario le confiesa que se espera que durante el concilio sea nombrado cardenal, lo que sería un gran honor para la Orden, para su familia y para él. Explica Tocco que:

> «El santo doctor, que siempre había estado contento con el solo amor a la divina sabiduría, y con el corazón muy por encima de cualquier dignidad terrena, le dijo: "No te preocupes hijo por este asunto, porque exponiéndole mis deseos y mis oraciones a Dios, siempre le he pedido que asumiera en esta vida, un grado de humildad del que no me hiciera cambiar ninguna dignidad de autoridad terrena. Y aunque pudiese todavía progresar mucho en la ciencia y ayudar a otros con la enseñanza, sé por una revelación que le place imponerme ahora el silencio para enseñar, puesto que me ha revelado el secreto de una ciencia superior. Me ha concedido a mí, indigno, más que a otros doctores que permanecieron más tiempo en esta vida, el poder dejar antes que ellos esta vida mortal y entrar consolado en la eterna. Consuélate, hijo mío, porque también yo en esto me siento consolado"»[246].

b) *El conocimiento divino del futuro*

Después de Borgonuovo, y una vez que se despidieron de Guillermo y Roffredo, parece ser que continuaron la ruta interior de la Vía Latina, aunque podían haber seguido la Vía Appia, el camino de la costa. Al llegar a san Germano, la actual Cassino, y pasar la noche en el convento dominico, les esperaba un enviado de Bernardo Ayglier, abad del monasterio de Montecassino. Invitaba a santo Tomás a pasar por la abadía

244 *Processus canonizationis...,* o.c., 317: LXXVIII: Bartolomé de Capua.
245 Ibíd., 317-318.
246 GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c., 114.

para que resolviese unas dudas que tenían sus monjes sobre un pasaje de los *Libri moralium* de san Gregorio Magno.

Se decía en el mismo que Dios conoce el momento de la muerte de cada hombre con un conocimiento necesario; pero, sin embargo, tal momento es contingente[247]. Así, al rey de Judá, Ezequías, le visitó el profeta Isaías para comunicarle de parte de Dios que iba morir, tal como se dice en el II libro de los Reyes. Lleno de espanto, pero también de confianza, pidió a Dios no morir entonces. Su esperanza no fue en vano porque Dios le alargó quince años su vida (2 Re 20,1-11).

Santo Tomás no aceptó la invitación a subir al monasterio —a Montecassino se accede por un camino muy empinado y difícil, en pocos kilómetros se llega a una altura de casi 500 metros—. Se ha dicho que tal negativa fue o bien por la supuesta enfermedad adquirida el 6 de diciembre de 1273, o bien por la que desencadenó a raíz del golpe en el camino de Borgonuovo, que le hacía estar muy cansado[248]. El hecho de que santo Tomás escribiese esta carta al abad de Montecassino, Bernardo Ayglier, prueba que la presunta enfermedad hasta estos momentos no era posible.

En esta carta —descubierta en 1875 por Dom Luigi Tosti, en el margen de un manuscrito de los *Libri moralium,* de Montecassino, de autenticidad probada y que incluso parecía autógrafa[249]—, santo Tomás comienza exponiéndole que prefiere responder por escrito que personalmente. El motivo que da de su decisión de responder de este modo es para que su contestación pueda ser útil no sólo a los que le escucharían sino también a todo lector de la obra de san Gregorio. Gracias a ello, ha podido llegar hasta nuestros días. Alguien la copió en el mismo libro de san Gregorio Magno. El Aquinate no se excusa de no responderle verbalmente por el cansancio o por sufrir una enfermedad.

La carta también revela, sobre todo en su principio y fin, que santo Tomás se acordaba del lenguaje y estilo propios de los monjes, que había conocido en su niñez. Brevemente resuelve la dificultad, exponiendo en síntesis, y con admirable claridad, la original doctrina que ya había expuesto en sus obras.

La cuestión que se planteaba en el texto era, en lo esencial, si la ciencia divina implica un conocimiento necesario, y, por tanto, cierto e infalible, no se explica que conozca aquello que no lo es. Dios no lo conocería todo. Su ciencia no sería sumamente perfecta. El problema, de una forma más precisa y concreta, ya lo había presentado santo Tomás del siguiente modo:

> «Es necesario que exista todo lo que Dios conoce, porque también es necesario que exista todo lo que conocemos nosotros y la ciencia de Dios es más verdadera que la nuestra. Pero como ningún futuro contingente existe necesariamente siguiese que Dios no conoce el futuro contingente»[250].

[247] San Gregorio Magno, *Moralium libri,* lib. XVI c.10: PL 75,1127-1128.
[248] Cf. J.-P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino,* o.c., 310.
[249] R. A. Verardo, «Introductio. Responsio ad Bernardum Abbatem Casinensem», en Santo Tomás de Aquino, *Opuscula theologica,* I, ed. R. Verardo (Marietti, Turín-Roma 1954) 245-247.
[250] *STh.* I q.14 a.13 ob 3.

Su respuesta se basa, por una parte, en la distinción entre un aspecto del conocer de Dios, fuera del tiempo, y del hombre, en el tiempo. Por otra, en que lo existente en la eternidad, sea en el estado que sea, requiere un decreto divino de la voluntad divina. Si se considera como un futuro en sí mismo —como futuro perfecto y acabado y, por tanto, con futurición absoluta—, ha sido querido por la voluntad consiguiente, que es infalible. Si se considera como futuro en sus causas —como futurible, en sentido amplio, o futuro incoado, y, por ello, con futurición condicionada—, ha sido objeto de la voluntad antecedente de Dios, que es falible o frustrable.

Los dos futuros o todas las cosas futuras: «Nadie puede conocerlas en sí mismas sino sólo Dios», aunque si quiere se las puede revelar a las criaturas, como ocurre en la profecía. «La razón de ello», argumenta santo Tomás, es porque «ente y verdad son convertibles». La condición para que algo pueda ser conocido es que sea una entidad, que tenga ser. Lo que conoce Dios es porque es de algún modo. Si Dios no conoce algo no es por falta de poder cognoscitivo, sino por falta de cognoscibilidad en el objeto, es decir, por falta de entidad o de ser.

Se infiere por ello, en primer lugar, que siempre la cognoscibilidad es relativa y proporcional a la entidad. En segundo lugar, que para que una cosa sea —pasada, presente, futurible, futura— es necesario el correspondiente decreto de la voluntad divina. Sin estos decretos, las cosas, ya sean pasadas, presentes o futuras —futuribles o con futurición acabada—, ni tienen entidad, ni, por tanto, ser, ni son cognoscibles, ni pueden ser, por ello, conocidas infaliblemente por Dios desde toda la eternidad. Lo que no es no puede ser conocido como siendo, ni por Dios mismo.

Por una parte, la condición para que Dios conozca los futuros contingentes condicionados o futuribles es que sean y, por tanto, que sean efectos de los decretos actuales y libres de Dios. No es posible el conocimiento infalible antes del decreto porque nada contingente puede ser, ni en sus distintas modalidades —pasado, presente, futuro, futurible o futuro perfecto—, sino por voluntad libre de Dios. Ni la esencia divina, ni las ideas divinas, ni la eternidad bastan para que algo contingente pueda tener entidad, ni su constitutivo intrínseco, ser. Tampoco bastan para que pueda tenerse un conocimiento infalible de ello.

Respecto a los futuros en sus causas, distingue aquí santo Tomás entre los que «su causa activa no puede estar impedida para producir su efecto: y éstas se dice que suceden por necesidad», los futuros necesarios; y otros, los futuros contingentes, que «son futuras en sus causas [...] según que su causa activa pueda estar impedida de producir su efecto: y éstas se dice que son contingentes en la mayoría de las veces». En cuanto a su conocimiento por el hombre, nota que:

> «Las cosas que son futuras en sus causas cuando provienen de la necesidad de éstas, pueden ser conocidas con certeza por el hombre [...] Finalmente, las que son contingentes en la mayoría de las veces, pueden ser conocidas por los

hombres, no con una certeza omnímoda, sino mediante cierto conocimiento conjetural [...]. Con todo, debe decirse que conocer lo futuro en su causa, no es otra cosa que conocer la inclinación presente de una causa en relación con su efecto, por lo que ello no es conocer propiamente el futuro, sino el presente. Y por lo cual el conocimiento de las cosas futuras le pertenece propiamente a Dios»[251].

Los futuros propiamente sólo los conoce Dios. Los futuros necesarios con su ciencia de visión. Los futuros contingentes o futuribles con los de aprobación y de visión. Por la primera ciencia los conoce Dios en sus decretos eternos, infalibles en cuanto su incoación, pero falibles en cuanto a su continuación y término. Por la segunda, la ciencia de visión, conoce en la eternidad todo lo que coexiste con ellos, el cumplimiento o no de las condiciones. Por otra parte, el conocimiento de lo futuro en sí mismo, que ya existe como efecto en el tiempo:

«Es propio sólo de Dios, cuyo conocimiento se ha elevado por completo por encima del orden temporal entero, de tal modo que ninguna parte del tiempo es comparable al conocimiento divino bajo la razón de pasado o futuro, sino que todo el transcurso del tiempo, y aquellas cosas que se desenvuelven a lo largo de todo el tiempo, pueden ser contempladas por él de modo presente, conforme éstas son, y conocerlas todas al mismo tiempo, sea cual fuere el tiempo en que ellas estén».

Las cosas que conoce Dios, por tanto, tienen entidad y ser, y lo tienen en la misma eternidad de Dios. En ella está contenido infaliblemente todo lo existente —pasado, presente o futuro—. Todas las cosas que han existido, existen o existirán tienen una existencia actual en la eternidad. Existen actualmente en ella.

«De este modo, Dios contempla en el presente todas las cosas que se comparan entre sí según el orden del presente, del pasado y del futuro —lo cual no puede hacer alguno de aquellos cuyo conocimiento cae bajo el orden temporal— como aquel que desde una torre elevada observa a todos los que pasan por el camino, pero en cuanto anteriores o posteriores a él, aun cuando ve que unos caminan antes que otros; en cambio, todo el que se halla en el camino en el orden de los transeúntes, no puede ver sino a los que van antes de él o la lado de él»[252].

Dios, elevado por encima del orden temporal conoce las cosas futuras fuera del tiempo en que están. La ciencia de Dios se extiende a todo desde la eternidad. Desde esta medida de la eternidad, que es la propia de Dios, su conocimiento es infalible. Ya sean contingentes o necesarias en el tiempo, y conocidas por las criaturas en la medida del tiempo, Dios las conoce de manera necesaria.

«Cuanto en el tiempo existe está presente a Dios desde la eternidad, y no sólo porque tiene sus razones o ideas ante sí, como quieren algunos, sino también porque desde toda la eternidad mira todas las cosas como realmente presentes ante Él. Por consiguiente, los efectos contingentes son infaliblemente conocidos por Dios como cosas que tiene ante su mirada, a pesar de que, comparados con sus causas, son futuros contingentes»[253].

[251] *De malo*, q.16 a.7 in c.
[252] Ibíd., q.16 a.7 in c.

En esta carta al abad de Montecassino, santo Tomás compara esta certeza con la que a nosotros nos proporciona el sentido de la vista cuando vemos a Pedro sentado. Y nota, además, que el espectador no impone necesidad a que Pedro esté sentado[254]. De una forma parecida, pero con un mayor desarrollo, había dicho en la *Suma:*

«Aun cuando la causa primera sea necesaria, puede el efecto ser contingente debido a que sea contingente la causa próxima, lo mismo que es contingente la germinación de las plantas debido a alguna causa próxima contingente, no obstante que la causa primera, el sol, sea necesaria. Pues de este modo, lo que Dios conoce es contingente por la intervención de las causas próximas, aunque la ciencia de Dios, causa primera, sea necesaria»[255].

Independientemente del valor de este último escrito filosófico y teológico de santo Tomás, es muy importante porque hace muy difícil mantener, por no decir imposible, la hipótesis de que, desde el 6 de diciembre de 1273, sufría una grave enfermedad que afectaba a sus facultades y que a veces es presentada como algo seguro y definitivo. Incluso Jean-Pierre Torrell, que es partidario de esta suposición, al dar noticia y comentar esta profunda explicación del Aquinate, escribe: «Este pequeño escrito dictado a Reginaldo es quizás la explicación más clara que el autor haya dado sobre este problema; lo cual demuestra que, aunque su cuerpo esté deteriorado, las facultades intelectuales del Maestro están intactas»[256].

c) *Los últimos días en Maenza y Fossanova*

Desde Cassino, el grupo se dirigió al castillo de Maenza, que estaba algo apartado de la vía Appia y cerca de la abadía cisterciense de Fossanova. Allí vivía su sobrina Francisca, condesa de Ceccano. Era hija de un hermanastro de santo Tomás, Felipe de Aquino, y estaba casada con Aníbal de Ceccano[257]. Llegaron a mediados de febrero. Era ya la cuaresma porque aquel año empezó el 14 de febrero.

Es, en este momento, cuando Tocco empieza a hablar de enfermedad. Cuenta que llegó «débil y enfermo» («debilem declinare»). Había perdido totalmente el apetito y no podía comer ningún alimento. Llamaron al médico Juan Guido de Piperno[258]. También es la primera vez que hablan de un médico, tanto Tocco como Gui[259].

[253] *STh.* I q.14 a.13 in c.
[254] Cf. *Responsio ad Bernardum Aiglerio Abbatem Cassinensem.*
[255] *STh.* I q.14 a.13 ad 1.
[256] J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino,* o.c., 311.
[257] Cf. C. LE BRUN-GOUANVIC, *Édition crtique de l'«Ystoria sancti Thome de Aquino» de Guillaume de Tocco.* Tesis (Université de Montréal, Montreal 1987) 193 nota 8.
[258] Cf. GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c., 104.
[259] Cf. BERNARDO GUIDONIS, *Vita S. Thomae Aquinatis,* o.c., 172.

El monje cisterciense y sacerdote, Pedro de Montesangiovanni, del castillo donde había estado recluido santo Tomás, al testificar en el proceso de canonización explicó que un día el médico que atendía al enfermo le preguntó qué alimento le apetecería. Le dijo que le gustarían unos arenques frescos (arengadas), tal como los había comido en París. El médico quedó preocupado porque estos peces viven en los mares fríos del norte y no se conocían en aquella época, como es natural, en Italia.

Fray Reginaldo salió de la habitación también muy contristado. Al llegar a la plaza encontró a un vendedor ambulante de pescado llamado Bordonario. Venía de Terracina, pueblo de la costa, con unas cestas de pescado. Fray Reginaldo le preguntó qué peces llevaba. El repartidor le contestó que sardinas. Le enseñó las cestas y sorprendentemente encontró una de ellas llena de arenques recientes. El pescadero aseguraba que había comprado sardinas porque en aquella parte de Italia nunca se encontraban arenques frescos.

Fray Reginaldo fue corriendo con la cesta a la habitación del Aquinate y le dijo: «Dios ha cumplido vuestra voluntad y tenéis lo que deseáis, porque se han encontrado arenques frescos». Y él contestó: «¿De dónde han venido y quién los ha traído aquí?». Fray Reginaldo contestó: «Dios os los envía»[260].

Tocco, que también refiere este milagro, aporta un nuevo dato. Santo Tomás no quiso comerlos pensando quizá que debía sacrificarse, y le dijo al médico: «Doctor, será mejor que me encomiende a la divina Providencia, antes que comer estos peces que había deseado comer con gran apetito»[261].

En el proceso de canonización, Pedro de Montesangiovanni declaró que él fue testigo de este milagro. Cuando santo Tomás llevaba ya cuatro días en el castillo, fue a visitarle. Los monjes de su monasterio, la abadía de Fossanova, que está a unos diez kilómetros del castillo de Maenza, se habían enterado de la enfermedad de santo Tomás y habían ido a verle. Pedro de Montesangiovanni había acompañado al prior, Jacobo de Florentino, junto con otros dos monjes, Juan de Pedemonte y Fidel de Tuscia. Los cuatro vivieron este suceso. Comieron los arenques, con fray Reginaldo, fray Jacobo de Salerno y la sobrina del Aquinate. Así consiguieron que el Aquinate los probase. El buen monje aporta un detalle curioso que confirma su testimonio: los arenques se prepararon «cocidos o en caldo y asados» («in brodio et etiam assatas»)[262].

Tocco concluye la narración de este suceso notando que: «Fueron muchos los que comieron de aquellos peces y como el médico contó el hecho a muchos, que todavía viven, aquel milagro fue célebre en toda la región»[263].

[260] *Processus canonizationis...*, o.c., 274: L, Petrus de Castro Montis Sancti-Iohannis.
[261] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino*, o.c., 104.
[262] *Processus canonizationis...*, o.c., 274: L. Petrus de Castro Montis Sancti-Iohannis.
[263] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino*, o.c., 105.

Habían pasado ocho días desde su llegada al castillo y el mal de santo Tomás se agravaba. No obstante, podía todavía celebrar misa. Lo hacía con mucha devoción y derramando lágrimas, según lo revelaron varios testigos. Consciente de que su fin estaba cerca y como el prior le había invitado a residir en su abadía, pidió que le llevasen allí. Dijo, como oyeron muchos y contó el abad Nicolás, del monasterio de Fossanova: «Si el Señor quisiera visitarme, es mejor que me encuentre en casa de religiosos que no de seglares»[264].

A finales de febrero, acompañado de su secretario y de su asistente, del prior Jacobo y de los otros monjes, fue trasladado a Fossanova montado en un mulo porque los dominicos tenían prohibido montar a caballo, ya que entonces era signo de distinción y de riqueza. Según declaró el abad Nicolás en el proceso de canonización del santo —porque él ya estaba en el monasterio de Fossanova durante la permanencia del Aquinate en el mismo—, la estancia duró cerca de un mes; pero, teniendo en cuenta que santo Tomás llegó a finales de febrero y la fecha de su muerte, debió de estar como máximo una quincena. Se lee en el testimonio del abad:

> «Por motivo de devoción, fray Tomás se hizo llevar al monasterio de Fossanova, que dista de dicho castillo cerca de seis millas, donde permaneció postrado alrededor de un mes. Al llegar al monasterio, al entrar en el mismo, el testigo oyó que fray Tomás dijo: "Este es mi descanso por los siglos de los siglos: aquí habitaré, porque lo he elegido" (Sal 132, 14). Y mientras fray Tomás estuvo allí, los monjes del monasterio, por la gran devoción que le tenían, por la fama de santidad, le llevaban la leña del bosque con sus propias manos para encender el fuego en su habitación, pensando que no era adecuado que para el servicio de tan alto varón fueran los animales los que le llevasen la leña. Fray Tomás, cada vez que veía a los monjes llevar la leña a la habitación en la que él estaba, se incorporaba con gran devoción y humildad, diciendo: "¿De dónde a mí, que los santos varones me traigan leña?"»[265].

Es innegable que el entonces abad del monasterio, Teobaldo de Ceccano, emparentado con Francisca, la sobrina de santo Tomás, y sus monjes de Fossanova querían mucho al Aquinate. El detalle de la leña, para que no pasase frío, lo confirma, pues sabían que santo Tomás era muy sensible a él. Probablemente les había visitado muchas veces cuando iba o venía de Roma a Nápoles. Una de las muchas facetas de su rica personalidad, y en la que quizá se ha insistido poco, es que el Aquinate supo ganarse muchos y grandes amigos, que le mostraron gran afecto y aprecio.

Los monjes cistercienses le recibieron con gran respeto y procuraron atenderle lo mejor posible. No está claro en qué lugar del monasterio le alojaron. Para unos fue una celda de la abadía, incluso la del mismo abad, para otros una pequeña habitación de la hospedería, últimamente

[264] *Processus canonizationis...*, o.c., 212-213: VIII, Nicolás, abad del monasterio de Fossae-Novae.
[265] Ibid., 213.

se ha dicho también que fue un edificio anexo dedicado a enfermería y que recientemente se ha restaurado. Separado del cuerpo central del monasterio, para evitar el contagio con los enfermos, es un espacio arquitectónico muy amplio y de gran altura, muy ventilado y luminosos gracias a la doble línea de ventanas coronadas por arcos apuntados.

d) *La afabilidad, la paciencia y la paz*

Si los monjes fueron muy amables y serviciales, santo Tomás fue extremadamente paciente con su enfermedad y sus dolencias. Siempre se mantuvo sereno, a pesar de que al no poder comer se iba agotando progresivamente. El monje Nicolás de Piperno declaró, en el proceso de canonización, que: «Mientras estuvo en el monasterio, le vi humilde, benigno, y paciente, sin ninguna turbación ni irascibilidad, hasta el tiempo de su muerte»[266]. Su manera de soportar la enfermedad, su mansedumbre, su bondad, que se traducía en su preocupación por no molestar a los monjes que le cuidaban, impresionaba a éstos así como a los visitantes.

Hasta el último momento manifestó un importantísimo rasgo de su carácter: la llamada bondad de corazón. Gracias a esta característica, la rectitud moral no se convierte en intransigencia ni acritud. La bondad de corazón es un efecto de la caridad, que es la esencia de la perfección cristiana porque une con Dios e impera a las demás virtudes.

San Pablo, después de afirmar que la caridad encierra todas las demás virtudes y que, sin ella, carecen de valor, enumera estas quince propiedades suyas:

> «La caridad es sufrida, es benigna; la caridad no tiene celos, no se pavonea, no se infla, no traspasa el decoro, no busca lo suyo, no se exaspera, no toma a cuenta el mal. No se goza de la injusticia, antes se goza con la verdad. Todo lo disimula, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera» (1 Cor 13,4-7).

En el comentario de santo Tomás a este pasaje, en la *Lectura a la Epístola primera de san Pablo a los Corintios,* se lee sobre estos versículos:

> «Dice: "la caridad es sufrida", esto es, hace que la adversidad se soporte con paciencia. En efecto, cuando alguien ama a otro, por su amor le tolera fácilmente cualquier contrariedad. Y de manera semejante, quien ama a Dios, por su amor soporta cualquier adversidad. De donde lo del Cantar de los Cantares: "Muchas aguas no pueden apagar el amor, ni los ríos lo pueden anegar" (Cant 8,7)»[267].

Además de soportar sin quejarse y conformarse con su mal y con los dolores que le acarreaba, y de sufrirlos con «gran paciencia» («magna patientia»)[268], el Aquinate continuó viviendo todas las virtudes, que había

[266] *Processus canonizationis...,* o.c., 228: XIX, fray Nicolás de Piperno.
[267] *In 1 Cor.* XIII, lect. 2, en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super epistolas S. Pauli lectura,* 1, ed. R. Cai (Marietti, Turín-Roma [8]1953).
[268] *Processus canonizationis sancti...,* o.c., 273: L, Petrus de Castro Montis sancti-Iohannis.

poseído, y que le daban un carácter bondadoso y afable. Había escrito que la misma afabilidad era una virtud.

> «Es necesario que exista un orden conveniente entre el hombre y sus semejantes en la vida ordinaria, tanto en sus palabras como en sus obras, es decir, que uno se comporte con los otros del modo debido. Es preciso, pues, una virtud que observe este orden conveniente»[269].

Tal función la realiza la afabilidad, virtud adquirida e infusa, que hace que con las palabras y las acciones exteriores se contribuya a hacer más amable y placentero el trato con los demás. Su fundamento es:

> «Que entre todos los hombres reina naturalmente una cierta amistad general; en este sentido leemos en el Eclesiástico: "Todo animal ama a su semejante". (Eclo 13,19). Y que este amor se manifiesta en signos externos de palabra o de obra que uno exhibe incluso a extraños y desconocidos».

La afabilidad es una virtud social y un signo de espíritu cristiano. No es idéntica a la perfecta amistad, que implica un mayor amor de benevolencia y una mayor unión. Por ello:

> «No hay en la afabilidad simulación alguna, porque no se ofrecen muestras de perfecta amistad. El hombre no se comporta con la misma familiaridad con los desconocidos que con aquellos a quienes está unido por lazos de especial amistad»[270].

Siguiendo la exposición de santo Tomás de la virtud de la afabilidad, que se identifica con la amabilidad, se puede dcir que:

> «El hombre afable es sencillo, complaciente, conversa de buen grado con todos, alaba sin adulación las buenas cualidades ajenas, conserva siempre una dulce sonrisa en sus labios. Tiene particular cuidado en no lastimar a nadie, procede en todo con sumo tacto y delicadeza; por eso, todo el mundo le quiere y no se crea enemigos en ninguna parte. Su bondad le hace generoso, magnánimo, desinteresado. Es profundamente compasivo, tiene particular tino para descubrir las miserias y necesidades ajenas, y no pasa de largo ante ellas, sino que se detiene, las socorre y alivia como el buen samaritano. Jamás habla bruscamente, su tono no es imperioso, su palabra no hiere, su respuesta nunca mortifica aunque contradiga nuestros gustos. Jamás la sonrisa burlona aparece dibujada en sus labios. Disimula con exquisita caridad nuestros olvidos, descortesías o impertinencias. No se cansa de hacer el bien, no escatima su tiempo cuando se trata de ponerlo al servicio del prójimo. Es profundamente agradecido: no olvidará jamás un pequeño servicio que se les preste»[271].

Todas estas excelentes cualidades las reunía santo Tomás, tal como muchos testificaron en el proceso de canonización, y las mantuvo permanentemente. En la cátedra, con los alumnos y profesores; en el convento, con sus hermanos dominicos; en su familia, con sus muchos familiares; en las relaciones sociales, con las autoridades, con sus amigos y hasta

[269] *STh.* II-II q.114 a.1 in c.
[270] Ibíd., a.1 ad 2.
[271] A. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana* (BAC, Madrid [12]2008) 76.

con quienes le atacaban conservaba siempre una actitud amable. Su afabilidad permanente le permitía sintonizar afectivamente con el prójimo e irradiarles afecto. Conservó esta virtud hasta el final de su vida. Tuvo ya como premio en esta misma vida el recibir el afecto de los demás, que, por medio de los buenos monjes, le acompañó hasta la muerte.

Una confirmación de que mantuvo siempre este carácter ideal es lo que cuenta Tocco al explicar sus últimos días de vida. Quiso corresponder a las amabilidades y atenciones de sus amigos monjes, dejándoles como una especie de recuerdo, un comentario al libro bíblico Cantar de los Cantares[272], que no se ha conservado. Sin embargo, dado su estado de salud, debió de ser un dictado y, además, muy breve. En los primeros catálogos de las obras del santo figura un comentario al Cantar, que debe de ser éste, pero no ha llegado hasta nosotros. En todo caso, este hecho muestra que tampoco ahora estaba privado de sus facultades mentales.

El monasterio gótico de Fossanova se construyó sobre una antigua abadía fundada por los benedictinos de Montecassino entre los siglos VIII y IX y fue confiada a los cistercienses por Inocencio II, en 1135. Los monjes construyeron un canal o fosa («fossa») para que desaguara las aguas estancadas de los pantanos de la región. De ahí el nombre de Fossanova. Después, en 1187, se inició la construcción de la actual abadía. Fue consagrada en 1208 por el papa Inocencio III. En el monasterio, hay una habitación a la que se accede por unas estrechas escaleras desde el claustro, en ella es donde supuestamente murió el Aquinate.

Transformada después en capilla, se conserva en la misma un alto relieve de la escuela berniniana que representa este momento. En primer término, aparece santo Tomás con el hábito dominicano, con el símbolo del sol en su pecho, difundiendo luz y calor. Incorporado en su lecho y siguiendo la lectura del libro bíblico, dicta su comentario a fray Reginaldo, representado más joven y menos corpulento. A su alrededor están tres monjes cistercienses, uno sentado llorando desconsolado, los otros dos arrodillados. Desde el cielo se ve a unos ángeles enmarcando los rayos divinos de luz del Espíritu Santo que se dirigen a la cabeza del santo. Al fondo se ve también a otros monjes. Es una composición de gran belleza en la que destaca el rostro apacible de santo Tomás. No obstante, como este lugar tiene acceso muy estrecho y complicado por unas escaleras, es difícil pensar que la escena ocurriera en este lugar, ya que es imposible que pase una camilla con un enfermo.

Cuando esta pequeña cámara del monasterio de Fossa se transformó en capilla, en 1600, se colocaron también estos sugerentes versos, cuya inscripción aún se conserva:

> «Ha muerto aquí Tomás, para que fuese luz más grande para el mundo // y así Fossanova fuese su candelabro // elevado lugar ardiente y no candil en la fosa // Así pues, ¿quién podrá negar que esta fosa es nueva?»[273].

[272] Cf. GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino*, o.c., 107.
[273] «Occidit hic Thomas, lux ut foret amplior Orbi, // et candelabrum sic Nova Fossa foret, // editus ardenti locus et non fossa lucerna. // Han igitur fossam quis neget esse novam?».

La abadía cisterciense de Fossanova, la más antigua de Italia, al pie de los Montes Lepini, cerca de Piperno o Priverno *(Privernum)*, en el Lacio meridional, en la actualidad provincia de Latina, es un lugar muy tranquilo. Santo Tomás pudo disfrutar de la paz y de la vida contemplativa de una comunidad muy numerosa, compuesta por un centenar de monjes. Estaba unido, desde su lecho de la enfermería, a la vida de comunidad, de oración, de trabajo y, en definitiva, de orden, como había vivido siempre en los conventos dominicos y en el monasterio de Montecassino.

También corrobora la manifestación de la invariabilidad de su buen carácter en sus momentos últimos la manera como mantuvo la compostura en los mismos, tal como lo indicaron varios testigos del proceso de canonización. Santo Tomás había escrito que:

> «Los movimientos externos son índice de la disposición interior, según se dice en el Eclesiástico: "El vestido del hombre, su risa, su modo de caminar, nos hablan de su personalidad" (Eclo 19, 27). Y san Ambrosio dice, en *De Officiis Ministrorum:* "El estado de la mente se conoce en la compostura del cuerpo" y que "el movimiento del cuerpo es una voz del alma"»[274].

Si con respecto a los demás continuaba mostrando la amabilidad, con relación a sí mismo se manifestaba la virtud de la paciencia. Soportaba sin tristeza y sin abatirse los padecimientos físicos que tenía. Era también otra consecuencia de su caridad. Había escrito en la *Suma teológica* que:

> «La paciencia como virtud es efecto de la caridad, la cual en expresión de san Pablo "es paciente" (1 Cor 13,4). Es claro, por otra parte, que la caridad no puede darse sin la gracia, ya que, según el apóstol, "el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado" (Rom 5,5). Por lo tanto, es evidente que no puede darse la paciencia sin el auxilio de la gracia»[275].

Su paciencia en el lecho de muerte no era la mera resignación, que lleva a no quejarse ni entristecerse hasta abatirse. Era algo más, porque por provenir de la gracia de Dios, le llevaba a aceptar y querer con gozo su voluntad. Vivía la paciencia en sentido pleno. Había explicado que la paciencia cristiana o sobrenatural era superior a la mera paciencia natural, por el mayor bien que se espera, la perspectiva de la eternidad bienaventurada. Además, guarda mejor el orden de la razón, porque la mera paciencia humana está inclinada hacia el mal.

> «En el estado de naturaleza pura hubiera predominado en el hombre la inclinación de la razón, pero en el estado de naturaleza caída predomina la inclinación de la concupiscencia, que se apodera de él. De ahí que este se incline más a sufrir males por los bienes en los cuales se deleita la concupiscencia en el momento presente que por bienes futuros deseados solamente por la razón, en lo cual consiste, no obstante, la verdadera paciencia»[276].

[274] *STh.*, II-II q.168 a.1 ad 1.
[275] Ibíd., q.136 a.3 in c.
[276] Ibíd., a.3 ad 1.

Su actitud también revelaba la paz interior que tenía a pesar de que se daba cuenta de que su vida se terminaba. Según había escrito: «La esencia de la paz la define san Agustín, en *La Ciudad de Dios* (XIX, 12) al decir "la tranquilidad del orden"»[277]. Igualmente, su paz o serenidad, porque todo en su vida estaba en orden, era fruto de la caridad sobrenatural. «La paz [...] directamente es obra de la caridad»[278].

La paz de santo Tomás era un efecto de don del Espíritu Santo de la sabiduría, que perfeccionaba su virtud infusa de la caridad. El fruto del Espíritu Santo de la paz y de la bienaventuranza de los pacíficos son efectos del don de la sabiduría, que proporciona un saber y un «sabor» o experiencia gozosa de Dios. Como en el Aquinate, este don, que lleva a su última perfección a la caridad, había llegado hasta la cumbre con la contemplación del día de san Nicolás del anterior mes de diciembre, es fácil suponer que le había quedado una paz sobrenatural extraordinaria.

e) *Administración del viático y muerte*

Santo Tomás continuaba empeorando. Al no comer, cada vez estaba más débil. Su estómago no toleraba ni el agua. Le confesó a fray Reginaldo que, a diferencia de su maestro, estaba llorando porque veía el fin inminente de sus días:

> «Consuélate, hijo Reginaldo, porque yo muero consolado en todo. He alcanzado de Dios todo lo que le he pedido. Le he pedido tres dones: el primero, que ninguna afición de cosa temporal o carnal corrompiera la pureza de mi vida o ablandara mi fortaleza. El segundo, que Dios no permitiera que la dignidad de un cargo de prelado me subiera o trasladara de mi estado humilde. El tercero, saber el estado del alma de mi hermano Reginaldo, que por defensa de la Iglesia tuvo que soportar tan dura y cruel muerte. En las tres cosas Dios, lo sé por revelación, me ha escuchado»[279].

El enfermo, que había aceptado el proceso de su dolencia y lo vivía con una serenidad, que impresionaba a sus cuidadores y a los otros monjes que le visitaban, se daba perfecta cuenta de que su vida se terminaba. Como antes de este mal, a veces se abstraía de la realidad, pero fue consciente hasta el final de que estaba viviendo sus últimos días en esta tierra. Se nota, en el proceso de Nápoles, que los testigos de esta etapa final y de su muerte lo consideran todos como un don de Dios. Debió de ser una gran gracia para estas personas asistir al final y a la muerte de un dominico santo y ejemplar.

El domingo día 4 de marzo, santo Tomás empeoró y pidió el viático. Antes de recibirlo, «rezó el Símbolo de la fe [El credo o el símbolo de los apóstoles] con mucha devoción»[280], y le rogó a fray Reginaldo que oyera

[277] Ibíd., q.29 a.2 in c.
[278] Ibíd., a.4 ad 3.
[279] BERNARDO GUIDONIS, *Vita S. Thomae Aquinatis,* o.c., 154.
[280] TOLOMEO DE LUCCA, *Historia ecclesiastica nova,* lib. XXIII c.9, o.c., 362.

la confesión general de sus pecados. El fiel amigo, después de la muerte del santo, reveló que recibió una confesión de un niño de cinco años. Quedó impresionado por la sinceridad y por la materia de sus faltas.

Los monjes, en procesión, le llevaron a la enfermería la comunión como viático. Cuando se abrió la puerta de su habitación y entró el abad llevando el cuerpo de Cristo, increíblemente, santo Tomás, sacando fuerzas de flaqueza, «se postró en el suelo» («postratus ad terram»). Tenía «débil de cuerpo, pero fuerte la mente» («debilis corpore, fortis mente»). Como siempre, conservaba la lucidez y la potencia de su entendimiento.

> «Según la disciplina eclesiástica para el momento de la muerte, el sacerdote le preguntó si creía que en aquella hostia consagrada estaba el verdadero Hijo de Dios, que nació de la Virgen y por nosotros fue clavado en la Cruz, murió y resucitó al tercer día. Con voz despejada *(libera voce),* atenta devoción y con lágrimas respondió: "Creo de verdad y sé de cierto que este es el Redentor, Dios y hombre, el Hijo del eterno Padre e hijo de la Virgen Madre, el Señor Jesucristo. Así lo creo de corazón y lo confieso con mi boca»[281].

Relatan muchos testigos y también los biógrafos las palabras que añadió a continuación[282]. Estaba presente toda la comunidad, los dos dominicos que le habían acompañado y otros que habían venido así como algunos frailes franciscanos. Las sentidas y profundas palabras, que son las últimas que se nos han transmitido, son las que siguen:

> «Te recibo, precio de la redención de mi alma, y te acojo viático de mi peregrinación. Por tu amor yo he estudiado, he vigilado, he sufrido: Yo te he predicado y te he enseñado; jamás he dicho nada contra ti, y si lo he hecho ha sido por ignorancia, y no quiero obstinarme en mi error, si he enseñado algo acerca de este sacramento o de los otros, lo someto al juicio de la santa Iglesia romana, en cuya obediencia yo salgo ahora de esta vida»[283].

Estas devotas palabras, que se han convertido en una famosa oración, empezaron a transmitirse por los monjes cistercienses, e incluso se encuentran en la bula de canonización de santo Tomás[284]. Un par de años antes, había escrito en la *Suma teológica:*

> «La costumbre de la Iglesia tiene una autoridad máxima y ha de ser siempre seguida en todo. Y la misma doctrina de los doctores católicos recibe su autoridad de la Iglesia. Por ello hemos de conformamos más a la autoridad de la Iglesia que a la de san Agustín, san Jerónimo o de otro doctor cualquiera»[285].

[281] BERNARDO GUIDONIS, *Vita S. Thomae Aquinatis,* o.c., 174.
[282] Cf. GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c., 108; *Processus canonizationis...,* o.c., 273: L, Pedro de Castro Montis sancti-Iohannis; ibíd., 321: LXXX, Bartolomé de Capua.
[283] BERNARDO GUIDONIS, *Vita S. Thomae Aquinatis,* o.c., 175. «Sumo te Premium redemptionis anime mee, viaticum peregrinaciones mee, pro cujus amore studui, vigilavi et laboravi. Te predicavi, te docui, nichil unquam scienter contra te dixi. Si quid autem de hoc sacramento et de aliis minus bene dixi aut scripsi, totum relinquo correctioni sancte romane ecclesie, in cujus obediencia nunc transeo ex hac vita».
[284] Cf. JUAN XXII, «Bulla *Redemptionem misit Dominus* (18-7-1323)», cit. en A. WALZ, «Bulla canonizationis sancti Thomae», en S. SZABÓ (ed.), *Xenia thomistica. 3: Tractatus historico-criticos continens* (Typis Polyglottis Vaticanis, Roma 1925) 173-188; ÍD., «Historia canonizationis sancti Thomae de Aquino», en ibíd., 105-172.
[285] *STh.* II-II q.10 a.12 in c.

Esta última comunión de santo Tomás y sus palabras manifiestan su fidelidad y amor a la Iglesia. Como notó Armando Bandera, en un escrito póstumo para el Aquinate:

> «La Iglesia es una comunidad reunida por la fe en la palabra de Dios y que profesa su fe celebrando los sacramentos. Fe y sacramento, tal como son entendidos y vividos por la Iglesia, tienen origen en una acción de Dios, que no puede ser revocada ni cambiada por criatura alguna».

Se advierte así, por una parte, que, según la eclesiología tomista, el «misterio» de la Iglesia es que: «viene de Dios, celebra la presencia de Dios entre nosotros, camina hacia Dios»[286]. Por otra, que santo Tomás mantuvo siempre una adhesión total a la iglesia y a su magisterio. No es extraño que tanto su filosofía como su teología y todos sus escritos no sólo no se aparten de lo que la Iglesia ha enseñado sino que sean su mejor expresión y desarrollo.

Al día siguiente, el lunes, 5 de marzo de 1274, santo Tomás pidió que le administrasen el sacramento de la unción de los enfermos. Respondió con plena conciencia y clara voz a todas las oraciones del ritual. Después se quedó ya como dormido. No abrió los ojos, ni habló. Sólo cuando advertía movimiento a su alrededor abría los ojos en actitud de agradecimiento hacia los que le velaban y atendían. Su respiración era lenta y profunda. Le iban dando agua porque la fiebre le deshidrataba. El día 7, miércoles, a la madrugada, juntando las manos y elevándolas al cielo murió apaciblemente.

La paz que irradiaba su rostro era como una imagen de la felicidad eterna que ya le esperaba en la otra vida. Sus trabajos y sus penas habían ya pasado, pero permanecía toda la buena obra que había dejado en este mundo y su fruto o premio en el otro. Se cumplían a la perfección las bellas y poéticas palabras del salmo: «Los que siembran con lágrimas, // con regocijo segarán. // Al marchar iban llorando, // arrojando sus simientes; // más cuando vuelvan vendrán con regocijo, // trayendo sus gavillas» (Sal 125,5-6). Con su muerte:

> «Quedaba cerrado el ciclo existencial de Tomás, iniciado en un castillo de Roccasecca, y concluido entre los cantos de los monjes en la sala de la enfermería, que todavía alza sus ojivas góticas y recuerda al vivo el paso de Tomás de Aquino, el maestro más ilustre del segundo milenio»[287].

Al explicar este suceso, Tocco comenta: «Feliz Doctor, que tan poco tiempo corrió en el estadio, tan virilmente luchó en el combate y obtuvo la victoria con valioso triunfo»[288]. Como san Pablo, que cita a continuación, ya podía decir: «He luchado la noble lucha, he finalizado la carrera, he mantenido la fe; por lo demás me está reservada la corona de

[286] A. BANDERA, «Eclesiología», en A. LOBATO, OP (dir), *El pensamiento de santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, III: *El hombre, Jesucristo y la Iglesia* (Edicep, Valencia 2003) 739.

[287] A. LOBATO, OP, *Santo Tomás de Aquino. «Maestro del humanismo cristiano» para el tercer milenio* (Celebraciones vivas de los santos y santas dominicos, 16; Burgos 1997) 15.

[288] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino*, o.c., 108-109.

la justicia» (2 Tim 4, 7-8). Santo Tomás pudo ya tener permanentemente, como san Pablo, la visión beatífica de Dios.

San Alberto Magno, que estaba en el convento de los dominicos de Colonia, conoció de modo sobrenatural el momento de la muerte de santo Tomás. Sentado a la mesa en presencia del prior y de algunos frailes, de repente comenzó a llorar. Preguntado por el motivo del llanto, respondió: «Fray Tomás de Aquino, hijo mío en Cristo, que ha sido luz de la Iglesia, ha partido de este mundo»[289]. El prior comprobó después que había sucedido el mismo día de la muerte del Aquinate porque había anotado la fecha de aquel hecho milagroso.

f) *El problema de la causa de la muerte*

La muerte de santo Tomás causó una gran impresión. Después de su narración, escribe Tocco: «El abad y los monjes lamentaron tan temprano eclipse de tan grande luminar de la Iglesia»[290]. Parece, por tanto, que les contrarió su muerte, no sólo porque siempre disgusta la muerte de un ser querido, sino también porque no la esperaban. En el proceso de canonización, en el que se habló mucho de su muerte, no se señaló cuál fue la naturaleza de la enfermedad que le llevó a la muerte. Los testigos sólo indicaron que murió de enfermedad y, en todo caso, de algunos de sus efectos, como la debilidad y la pérdida del apetito.

Como nadie da el nombre de esta enfermedad, de la que sólo se empieza a hablar después de pasar el Aquinate cerca de Montecassino y dirigirse al castillo de su sobrina Francisca —ya en la segunda mitad de febrero de 1274, tres semanas antes de su muerte—, puede inferirse que no era corriente o que no era conocida. Algunos historiadores incluso han podido afirmar que la causa de su muerte no fue natural. Todos los rápidos trastornos y alteraciones de su organismo no serían, por tanto, producidos por una enfermedad entonces conocida.

Un contemporáneo de santo Tomás, el historiador florentino Ricordano Malaspina (h. 1200-1281), afirma en *Historia florentina,* obra publicada a los siete años de la muerte del Aquinate, que murió por castigo de Dios. En uno de sus capítulos, escribe sobre santo Tomás:

> «Cuando cayó enfermo durante su viaje al concilio de Lyon, tenía la intención de hacer desaparecer la Orden del Carmelo, por lo cual Dios obró este milagro: en el camino enfermó y murió»[291].

El tipo de enfermedad, por tanto, no importaría. La causa de su muerte habría sido una intervención directa y extraordinaria de Dios, que habría suspendido o anulado leyes biológicas naturales, en definitiva, un «milagro» («miracolo»). Para comprender esta extraña y sorprenden-

[289] BERNARDO GUIDONIS, *Vita S. Thomae Aquinatis,* o.c., 179.

[290] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c., 108-109.

[291] R. MALASPINA, *Historia florentina. Ab ea Urbe condita ad annum 1281. Italice scripta,* c.223, cit. en M. SÁNCHEZ, «Cómo y de qué murió santo Tomás de Aquino»: *Studium* 16 (1976) 374-375.

te explicación —permanente en ciertos ambientes carmelitanos; se ha conservado hasta hoy en día— que los dominicos querían la supresion de la Orden carmelitana, debe acudirse a la historia de esta Orden.

A principios del siglo XIII, algunos peregrinos de Tierra Santa vivían una vida eremítica a los pies del monte Carmelo, cerca de Acre, ciudad que se adentra en el mar y surcada por numerosas cumbres y con abundantes cuevas. Según la tradición, una de ellas sirvió de residencia a los profetas Elías y Elíseo. Fue el lugar donde Elías ofreció el sacrificio en el que hizo caer fuego del cielo y aparecer la lluvia, después de una gran sequía (1 Re 18,1-46). La gran lluvia comenzó con una pequeña nube, que venía del mar, y los padres de la Iglesia vieron una figura de la Virgen María, que en su seno llevaba lo que la humanidad estaba esperando y que descendió del cielo como lluvia beneficiosa. Parece ser que, desde los primeros tiempos del cristianismo, muchos anacoretas se habían retirado a estas cuevas.

Al crearse el reino de Jerusalén, bajo el gobierno de Godofredo de Buillón, uno de los cruzados, Bertoldo de Calabria, reedificó un antiguo monasterio de monjes griegos, la abadía de santa Margarita. Su sucesor san Alberto Avogrado reunió a todos los eremitas bajo una regla común. Antes de 1214, pidieron al Patriarca de Jerusalén que la confirmara. El patriarca aprobó a los «carmelitas» oficialmente. Quería presentar en el IV concilio de Letrán, celebrado en 1215, pero un año antes fue asesinado en Jerusalén. Sin embargo, el papa Honorio III confirmó esta aprobación el 30 de mayo de 1226.

Dada la difícil situación de Oriente, los carmelitas decidieron trasladarse a sus tierras de origen, a Europa. El I concilio de Lyon, en 1245, decidió adaptar su Regla a su nueva situación, dándole la forma de vida de los mendicantes. Se les confirió también el «apostolado intelectual». Se erigieron, para ello, conventos al lado de las más importantes universidades (Cambridge, Oxford, París y Bolonia). San Simón Stock (1165-1265), que ya había vuelto a la vida eremítica, fue elegido de manera inesperada, en 1246, prior general en el primer Capítulo general después del concilio.

Los eremitas no podían cumplir esta nueva misión, ni se sentían cómodos en las ciudades. Algunos volvieron al desierto oriental, otros se pasaron a vivir en desiertos, incluido el mismo general de la Orden, e incluso varios de ellos se pasaban a otras familias religiosas. A este descontento interno, se sumaban muchas dificultades externas. No eran bien acogidos, por no comprender su espíritu y hasta se había suscitado una generalizada hostilidad hacia ellos.

En estos momentos de crisis, tuvo lugar el hecho más importante de la Orden carmelitana. San Simón Stock, el 16 de junio de 1251, tuvo la visión del escapulario del Carmen. Según el relato más antiguo:

> «San Simón suplicaba continuamente a la Madre de Dios que diera alguna muestra de su protección a la Orden de los carmelitas, pues goza en grado singular del título de la misma Virgen, diciendo con toda devoción: "Flor del Carmelo, vid florida, esplendor del cielo, Virgen fecunda y singular; ¡Oh Madre dulce, de varón no conocida!, a los carmelitas da privilegios, Estrella del Mar". Se le apareció la bienaventurada Virgen, acompañada de una multitud de ángeles, llevando en sus benditas manos el escapulario de la Orden y diciendo estas palabras: "Este será el privilegio para ti y para todos los carmelitas, que quien muriere con él no padecerá el fuego eterno, es decir, el que con él muriere se salvará"»[292].

A partir de aquel momento la situación de la nueva Orden empezó a cambiar. La promesa mariana de salvación, hecha a san Simón, para los carmelitas, muy pronto la Iglesia la extendió para todos, indicando que no se limita al signo exterior, sino que debe ir acompañada de la devoción interior, es decir, con al menos la intención de llevar una vida cristiana. Los que vivan así la devoción recibirán, por medio de la Virgen María —llamada en la oración de san Simón, «Flor del Carmelo» y «Estrella del Mar»—, la gracia de la perseverancia final, si se encuentran sin pecado mortal, o la gracia de la contrición o arrepentimiento. De esta manera no sufrirán el fuego eterno. Otro privilegio del escapulario, que también es muy popular, es otra promesa: la liberación del purgatorio el primer sábado, día dedicado por la Iglesia a la Virgen, después de la muerte. El papa Juan XXII, el 3 de marzo de 1322, un año antes de canonizar a santo Tomás, proclamó este privilegio sabatino como consecuencia de una aparición que había tenido de la Virgen.

Con estos titubeos de los mismos carmelitas, es natural que en el II concilio de Lyon (1274) se loara la labor de los dominicos y franciscanos y a los carmelitas simplemente se les permitiera seguir en su estado «hasta que otra cosa se ordenare». Fue en 1298 cuando Bonifacio VIII les otorgó un decreto de estabilidad. No es extraño que, en 1281, cuando escribe el historiador Malaspina, hubiera entre los carmelitas recelos contra las órdenes mendicantes. A partir de 1298, no sólo desapareció esta actitud, sino que los carmelitas se acercaron al tomismo, que culminó con los famosos cursos Complutenses, de filosofía, y Salmanticenses, de teología, de principios del siglo XVII.

En nuestra época, también se ha afirmado que la causa de la muerte de santo Tomás fue sobrenatural. Hyacinthe Petitot sostuvo que la experiencia extraordinaria del 6 de diciembre de 1273 no sólo fue de la visión beatífica, sino que también le causó una enfermedad y finalmente la muerte. No considera que esta segunda tesis sea extraña porque: «No pocos santos murieron de amor de Dios, santo Tomás de Aquino es uno de los raros místicos, acaso el único, cuya muerte fue un efecto de haberle visto»[293].

Sin necesidad de negar que a santo Tomás le hubiera sido concedida una visión transitoria de la esencia de Dios, lo que es muy verosímil, no

[292] Cf. R. M. LÓPEZ MELÚS, «Nuestra Señora del Carmen», en J. L. REPETO (ed.), *Año cristiano. VI: Julio* (BAC, Madrid 2005) 442-452; B. M. XIBERTA, OC, «Adnotationes circa statum quaestiones de sacro Scapulari»: *Analecta Ordinis Carmelitana* 10 (1939-1940) 239-534; ÍD., *De visione sancti Simonis Stock* (Curia Generalizia O. Carm., Roma 1959).

[293] H. PETITOT, OP, *La vida integral de santo Tomás de Aquino*, o.c. 55.

puede admitirse la segunda suposición. Como ya se ha dicho, ningún fenómeno místico produce una enfermedad y menos la muerte.

La mayoría de los historiadores atribuyen la muerte de santo Tomás a una causa natural, como una enfermedad que le quitó la vida. Sobre la naturaleza de esta supuesta enfermedad se han dado hasta siete versiones. Según la más extendida, en los últimos años, murió a consecuencia de un accidente, del golpe que recibió en la cabeza a principios de febrero al chocar con un árbol en el camino de Teano a Borgonuovo, cuando se dirigía al concilio de Lyon.

Ésta parece ser también la opinión de Weisheipl. En su obra publicada en 1974, una de las últimas biografías más extensas y documentadas del Aquinate, confiesa lo siguiente:

> «Yo sugeriría que la muerte de Aquino podría muy bien haber sido causada por un coágulo de sangre, debido a una hemorragia (hematoma subdural) provocado por el ya mencionado golpe que sufrió en la cabeza contra una rama caída»[294].

Además, para Weisheipl, a este accidente mortal habría que añadir el del supuesto «golpe», que habría podido sufrir ya el 6 de diciembre, junto a la posibilidad de «un derrumbamiento físico y emocional»[295]. Conjeturas que, como ya se ha indicado, son muy difíciles, por no decir imposibles, de sostener.

En otra explicación se afirma que la muerte fue debida a una especie de ataque de apoplejía o derrame en el cerebro. Ya habría tenido síntomas que se empezaron a manifestar el 6 de diciembre. A pesar de ello, le dejaron emprender el viaje a Francia, pero se vio obligado a detenerse en Fossanova a causa del mal[296]. También es una suposición muy difícil de admitir. Por una parte, porque no se dispone de datos suficientes para apoyarla. Por otra, porque la embolia y, su efecto, la apoplejía comienzan de una manera brusca, lo que no parece que ocurriera en el Aquinate.

Una tercera afirma que santo Tomás, en los últimos años de su vida, padecía de una afección pulmonar. El problema que tenía en el pecho le impedía abandonar el convento de Nápoles. Incluso por los sufrimientos que le causaba tenía que dar sus clases de la universidad de Nápoles en el mismo convento[297]. Por no tener ningún fundamento es todavía una hipótesis más frágil que la anterior.

En una cuarta explicación, se habla de la enfermedad de la malaria (mal aire) o paludismo, con sus fiebres características, propia de regiones pantanosas, como en las que se encontraba santo Tomás[298]. No es tampoco viable porque no se da nunca en pleno invierno y en un lugar muy frío como Fossanova.

[294] J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino*, o.c., 374.
[295] Ibíd., 368.
[296] Sostienen esta opinión Jean Croiset, SJ (1723) y Rodolfo Majocchi (1889); cf. M. SÁNCHEZ, «Cómo y de qué murió santo Tomás de Aquino», a.c., 377.
[297] La da Reginaldi Fei, OP (1932); cf. ibíd., 376.
[298] Así lo supuso Attilio Gaglio (1949); cf. ibíd., 377.

En épocas anteriores estaba muy extendida la idea de que fue una enfermedad del estomago. Se consideraba que era muy frecuente en los hombres que se dedicaban al estudio. En la celda de Fossanova, donde se cree que murió el Aquinate, se lee en la inscripción que lo recuerda: «quebrantada la energía del estomago por los continuos estudios, se derrumbó» («fracta ex continuis studiis stomachi virtute, decumberet»).

Todavía podría hablarse de un sexto tipo de enfermedad, si nos remontamos a la época de su canonización. En la bula de 18 de julio de 1323, que le proclamaba santo, se dice que el Aquinate estaba «momentáneamente discrasiado» («parumper discrasiatus»)[299]. También en el proceso de Nápoles, se dice siempre al hablar de su muerte que tenía discrasia. Así, por ejemplo, el acreditado testigo Pedro de Montesangiovanni dice que llegó a Fossanova un «poquito discrasiado» («aliquantulum discrasiatus»)[300]. En realidad, no se indicaría una enfermedad, porque el término discrasia, como se ha dicho, designaba un desequilibrio, un efecto de alguna enfermedad.

Por último, en la actualidad, basándose en una sugerencia de Weisheipl, el dominico francés Torrell explica la muerte de santo Tomás por la conjunción de causas naturales, como el trabajo intelectual, el cumplimiento riguroso de las observancias religiosas —ayuno, penitencias, vigilias, etc., e incluso los efectos del golpe en la cabeza cuando se dirigía a Borgonuovo—, y de otras sobrenaturales de tipo místico. Estas últimas le habrían producido éxtasis y arrobamientos, especialmente a partir del 6 de diciembre del 1273 en Nápoles[301].

Debe reconocerse que es posible admitir la hipótesis de un «agotamiento», pero, con ella, no se explican ni la «conmoción» ni el «maravilloso cambio» de los que hablan los biógrafos y testigos, ni tampoco su muerte. Tampoco ninguna experiencia mística lleva a la enfermedad y a la muerte. Además, la interrupción de su labor no parece que pueda atribuirse a la fatiga. El mismo santo Tomás a las preguntas de fray Reginaldo por la causa, explicaba claramente: «Todo lo que he escrito me parece paja respecto de lo que he visto y me ha sido revelado» («Omnia que scripti videntur ichi palee repectu forum que vidi et revelata sunt michi»)[302].

Podría todavía pensarse que, sin estar enfermo, es extraño que al suspender su actividad docente y literaria dejara de cumplir con la obediencia religiosa, porque estas tareas se las habían encomendado sus superiores. Sobre todo en un religioso tan fiel cumplidor de sus deberes[303].

Sin embargo, debe recordarse, por una parte, que fray Reginaldo no debió de entender la respuesta de santo Tomás. De ahí su insistencia en

[299] JUAN XXII, «Bulla *Redemptionem misit Dominus*», o.c.
[300] *Processus canonizationis...*, o.c., 272: XLIX, Pedro de Castro Montis sancti-Iohannis.
[301] J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino*, o.c., 315.
[302] *Processus canonizationis...*, o.c., 319: LXXIX, Bartolomé de Capua.
[303] Cf. M. SÁNCHEZ, «Cómo y de qué murió santo Tomás de Aquino», a.c. 379; y CH. D. BOULOGNE, OP, *Saint Thomas d'Aquin ou le génie intelligent* (Nouvelles Éditions Latines, París °1968) 179-180.

que volviera a su trabajo habitual. Estaba tan acostumbrado a los éxtasis y a otros fenómenos místicos del maestro de los que había sido testigo, y también a que después volviera a la normalidad y a las tareas ordinarias, que atribuyó su actitud actual al agotamiento. No se le ocurrió pensar que ahora había llegado al supremo grado de contemplación mística que puede tener el hombre. No hay que olvidar que la experiencia mística del 6 de diciembre, aunque fue singular por su grado, no era la primera que el Aquinate había tenido, tal como se indica en las biografías y en el proceso, aunque sí de otro tipo.

Por otra parte, santo Tomás no se la comunicó abiertamente a fray Reginaldo. El mismo san Pablo, cuando, en la segunda epístola a los Corintios revela su rapto en el que gozo como Moisés de la visión beatífica, no habla directamente de sí mismo. Lo refiere diciendo: «Se de un hombre» (2 Cor 12,2-4).

Tampoco se le ordenó a santo Tomás que continuara con su actividad habitual. Fray Reginaldo comunicó al prior su opinión, que era muy plausible. También la creyó el médico. Por ello, lo que su superior le mandó al Aquinate es que descansase y que, para ello, lo hiciese, teniendo en cuenta que se acercaban las vacaciones de Navidad, en casa de su hermana. Santo Tomás, por tanto, no hizo más que obedecer.

g) *La muerte de santo Tomás y «La divina comedia»*

A estos siete diagnósticos sobre la enfermedad última de santo Tomás, y a las dos soluciones sobrenaturales para explicar la causa de su muerte, hay que añadir una décima que, aunque a primera vista sorprendente, que ofrece menos dificultades que las nueve explicaciones anteriores. Esta explicación, no muy conocida en nuestra época, entronca con un rumor que siguió a la muerte del santo. El Aquinate habría muerto envenenado. Carlos I de Anjou, rey de Nápoles, habría dado la orden que le fuese administrado un veneno.

Durante los siete siglos en que han ido apareciendo biografías de santo Tomás, algunos autores no mencionan esta posibilidad, otros la niegan, declarando que es una leyenda. También hay quienes la admiten con mayor o menor probabilidad. Asimismo, hay bastantes que la afirman con seguridad aportando muchos argumentos.

Entre estos últimos se encuentra Dante Alighieri (1265-1321). En *La divina comedia* en «El Purgatorio», pone en boca de Hugo Capeto, el iniciador de la dinastía francesa de los Capetos, estas palabras sobre los reyes franceses:

> «Mientras que la gran riqueza provenzal // no quitó la vergüenza a los de mi sangre // poco valieron, pero al menos no hacían daño.
> Más allí empezaron con violencia y con mentiras // sus rapiñas: y luego, por enmienda, // tomaron el Ponthieu, la Normandía y la Gascuña.

> Carlos vino a Italia, y por enmienda // hizo víctima a Conradino; y después // envió al cielo a Tomás, por enmienda»[304].

En sentido irónico, en estos tres tercetos habla de tres «enmiendas» o correcciones de los males que hicieron los franceses y que el lector entendía claramente el sentido contrario de esta figura retórica. Las dos últimas se refieren a Carlos I de Anjou, que mató a Conradino, y según el poeta más grande la literatura italiana también a santo Tomás de Aquino.

Este testimonio de Dante tiene un gran valor. Primero, porque es muy cercano al Aquinate. El poeta tomista italiano terminó la parte de «El Purgatorio», de *La divina comedia,* en verano del 1314, cuarenta años después de la muerte de santo Tomás y nueve antes de su canonización. El recuerdo de las circunstancias de la muerte del santo dominico podía estar todavía vivo. Segundo, porque, en cuestiones históricas, Dante es una autoridad reconocida. Además, nunca se le puede acusar de mentiroso ni de calumniador. Quizá algunos de sus juicios se pueden tachar de severos, pero no de falsos.

Para rechazar esta prueba de la muerte no natural del Aquinate, podría decirse que, con sus palabras, Dante simplemente habría recogido un rumor popular. Sin embargo, no con ello queda refutado este importante testimonio. En la suposición de que Dante sólo transcribiera un rumor, un dato vago y no confirmado, no quiere decir que no pudiera ser cierto.

Es difícil ignorar estas palabras de *La divina comedia.* Debe tenerse en cuenta que su autor hizo por dos veces de embajador del gobierno de Florencia. Cerca del rey de Nápoles, pudo así haber obtenido datos en su corte. Hubiera sido algo muy normal porque siempre se interesó mucho por todo lo referente al Aquinate, tanto su obra como su vida.

También podría rebatirse este testimonio de *La divina comedia* notando que su autor, como gibelino, del grupo que preconizaba la unidad italiana bajo el cetro imperial, e italiano, era, por tanto, enemigo de los franceses, y no podía tener ninguna simpatía hacia Carlos I de Anjou. Se puede, no obstante, replicar que la mayoría de las actuaciones del rey angevino durante toda su vida no fueron ejemplares. No sería extraño que por intereses políticos mandara asesinar a un napolitano, por muy fraile o profesor que fuese.

Además, la afirmación de Dante no fue desmentida. Ni los franceses, ni los güelfos, ni los mismos dominicos, cuyo lema es la verdad, la falsearon. Todos callaron, lo cual, sin embargo, no es mentir. El poder de Francia en Italia y sobre todo en la Iglesia —desde 1305, los papas eran franceses y estaban en Aviñón— y en la misma orden dominicana —los maestros generales, desde el traslado del papado a Aviñón y el cisma posterior, habían sido elegidos en capítulos generales celebrados en ciudades francesas y eran franceses o del ámbito político francés—

[304] DANTE ALIGHIERI, *La divina comedia: El Purgatorio,* XX 61-67, en ÍD., *Obras completas* (BAC, Madrid [5]1994) 291-292.

les podía impedir por elemental prudencia el hablar, y, más siendo el mal irremediable. No hay que olvidar que fue un papa francés el que canonizó a santo Tomás y en Aviñón.

En 1324, un año después de la canonización de santo Tomás, un contemporáneo de Dante, el poeta boloñés Jacobo della Lana (1278-ca.1358) comentó toda *La divina comedia.* Fue el primer comentarista de la obra. Lo hizo de una forma académica con citas de los Padres de la Iglesia y sobre todo de santo Tomás. Al llegar a los versos citados dice:

> «Todavía hay que saber que santo Tomás de Aquino, de la Orden de Predicadores, maestro en París, estaba a la sazón en Nápoles, pues el dicho rey Carlos de Anjou le había traído a su lado, y se aconsejaba con él, aunque raras veces siguiera su consejo. Corriendo el tiempo fue convocado por el Papa un concilio, que habría de celebrarse en Lyon, junto al Ródano, en la Provenza, al cual fueron invitados todos los clérigos de algún prestigio, entre ellos el mencionado fray Tomás.
>
> Cuando llegó el día de la partida, fray Tomás se presentó al dicho rey Carlos para despedirse de él, e informarse de si el rey quería hacerle algún encargo. Este le dijo: «Fray Tomás, si el Papa te preguntase por mí, ¿qué le diríais? Tomás respondió: "Diría sencillamente la verdad". Entonces, partido que hubo fray Tomás para Lyon, pensando el rey en lo que le había dicho Tomás, comenzó a temer, pues sabía muy bien que si se llegaba a conocer la verdad acerca de su conducta, caería en desgracia de todos. Y estaba muy preocupado. Advirtiéndolo algunos de sus allegados, le preguntaron la causa: él se la explicó a un médico el cual le dijo: "Señor, si vos queréis, el remedio es fácil". Replicó el rey: "quiero".
>
> Entonces dicho médico montó a caballo y acompañado de gente de su confianza, cabalgó día y noche hasta alcanzar a fray Tomás a quien dijo: "El rey, nuestro señor, está muy disgustado por haberos dejado marchar sin un médico que cuidase de vuestra persona durante el viaje, por eso me ha enviado a mí para que os atienda".
>
> Fray Tomás le dio las gracias, como es natural, y exclamó: "Hágase la voluntad del Señor". De allí a dos días el médico embadurnó el necesario (retrete o excusado) con un veneno, a causa de lo cual dicho fray Tomás se fue al otro mundo. Dante dice "ripinse", esto es, envió al cielo a Tomás, porque todas las almas son creadas por el celestial Creador, y así bajan del cielo a este mundo; y cuando van al paraíso son devueltas al cielo»[305].

En el texto se precisa el modo como Carlos de Anjou mató a santo Tomás. Fue con un veneno externo y realizado por un médico que le acompañaba. También se indica el motivo: el miedo del rey a que santo Tomás explicara al Papa su mala conducta. Es de suponer por la que tenía en el gobierno del reino, feudo del papado.

Otro testimonio, y quizá todavía de mayor importancia que el anterior, es el del cronista florentino Giovanni Villani (1273/1280-1348). Sus *Crónicas* tienen un gran valor, especialmente para los acontecimientos

[305] JACOBO DELLA LANA, *Comedia di Dante degli Allaghieri col Commento di Jacopo della Lana bolognese,* II, ed. L. Scarabelli (Tipografia Regia, Bologna 1866-1867) Purg. XX v.69; cf. M. SÁNCHEZ, «Cómo y de qué murió santo Tomás de Aquino», a.c., 382-383; G. VARRINI, *Sopra il commento alla Divina commedia di Iacopo della Lana, bolognese* (C. Ramazzotti, Bologna 1865); A. GUALANDI, *Giacomo dalla Lana bolognese, primo commentatore della «Divina commedia» di Dante Alighieri. Notizie biografiche, con documenti* (Tip. Fava e Garagnani, Bolonia 1865).

cercanos a la vida del Aquinate. Aunque nació alrededor de la fecha de la muerte del Aquinate, pudo hablar con personas que le conocieron y conocer directamente el rumor sobre la misma. En la crónica del año 1323, en el que tuvo lugar la canonización de santo Tomás, para informar sobre la misma, escribe:

> «En el año 1323, a la salida de julio, por el dicho papa Juan, y por sus cardenales, en Aviñón fue canonizado como santo fray Tomás de Aquino de la Orden de santo Domingo, maestro en Teología y en Filosofía, hombre excelentísimo en todas las ciencias, y que más explicó la Sagrada Escritura tanto como san Agustín. Vivió en tiempos de Carlos I, rey de Sicilia, y, yendo aquél a la Corte Pontificia para tomar parte en el concilio de Lyon, se dice que un médico de dicho rey Carlos le dio muerte por medio de dulces envenenados, creyendo que con esto complacería al rey Carlos, ya que Tomás era de la familia de los señores de Aquino, sus rivales, y temía que dado su talento y virtudes fuese hecho cardenal, lo que fue un daño para la Iglesia de Dios, y murió en la abadía de Fossanova en la Campania»[306].

El cronista deja constancia de que existía este rumor sobre la muerte de santo Tomás. Los detalles son diferentes de los que proporciona Della Lana. El veneno es interno, está en unos dulces envenenados, y el motivo es por la enemistad con la familia Aquino, que había estado al lado de la dinastía de los Hohenstaufen. Aunque puede pensarse que Villani no admite tal rumor, porque lo inicia con la palabras «se dice», sólo el hecho de testificar su existencia ya es muy valioso. Sobre todo porque era del partido güelfo y no crítico de la política ni de la persona de Carlos de Anjou. La noticia debía de estar muy extendida y con suficientes indicios para que los partidarios de Carlos no la negasen o no dijeran que era infundado. Tales indicios debían de ser entonces muy numerosos y claros para que a quienes no les convenía su conocimiento se hicieran eco de esta explicación de la causa de la muerte del Aquinate.

También entre los dominicos se recogió este rumor. Jacobo de Aquis, OP, que nació a finales del siglo XIII, en otra crónica del año 1274, de su obra *Chronicon imaginis mundi,* que escribió a principios del siglo XIV, se lee:

> «Y porque son y eran muchas las cuestiones en la Iglesia de Dios sobre diversas materias, dicho papa, Gregorio X, convocó un concilio en Francia, y fueron muchos los invitados a este concilio, entre los que figuran los dos mayores personajes clérigos de todo el mundo, es a saber, el maestro Alberto, el teutónico, de la Orden de Predicadores, y fray Tomás de Aquino, que ahora es santo, el maestro más famoso que ha tenido la Orden de Predicadores. Se dice, pues, que entre los asuntos a tratar en dicho concilio uno era lo concerniente al rey Carlos de Sicilia, y otro lo referente a las órdenes mendicantes, principalmente a la de los frailes Predicadores y los Menores.
>
> Temiendo algunos que si fray Tomás asistía al concilio, no podrían lograr su intento, porque no se desviaría ni un ápice de la verdad, buscan el medio

[306] G. VILLANI, *Croniche,* l. IX, c.218, en ÍD., *Villani's Chronicle: being selections from the first none books of «The Croniche Fiorentine» of Giovanni Villani,* ed. P. H. Wicksteed, trad. R. E. Selfe (A. Constable & Co., Londres [2]1906); cf. M. SÁNCHEZ, ibíd., 381.

de matarle con veneno. Y así, mientras dicho fraile y maestro, ahora santo Tomás de Aquino, se pone en camino para el concilio, le dieron con el alimento un veneno, y advirtiéndolo él exclamó súbitamente diciendo: "¡Ay infeliz de mí, no habiendo hecho mal a nadie!" Llega Tomás al monasterio de Fossanova y allí muere al poco tiempo. Antes de que santo Tomás, ya envenenado, arribase al dicho monasterio de Fossanova en Apulia, del Orden del Císter, con muchos acompañantes»[307].

Este texto de fray Jacobo de Aquis es importante porque es del primer dominico que declara, y poco después de la canonización del Aquinate —porque ya le da el título de santo—, que murió envenenado. Quizá por prudencia dice que los autores fueron «algunos». Aporta un detalle que coincide con el testimonio anterior: el veneno se le suministró en el alimento. También que cuando santo Tomás llega a Fossanova ya está envenenado. Sin embargo, no sólo no nombra al autor o autores del crimen, sino que tampoco precisa el motivo por el que les daba miedo su asistencia al concilio. Únicamente nombra dos temas de los que se tenían que tratar en el mismo: el feudo de Carlos I y las órdenes mendicantes. No obstante, nota que todos sabían que santo Tomás diría la verdad.

Otro comentarista de *La divina comedia,* conocido por el «Optimo», por ser considerado uno de los más importantes, que compuso su comentario entre 1330 y 1340, se ocupa igualmente de la muerte de santo Tomás. Su escrito tiene gran valor porque conoció a Dante y le consultó muchas veces sobre los datos que quería proporcionar con su texto. Declara en la Introducción al mismo:

«Tratando de explicar las cosas oscuras del libro titulado "Comedia", compuesto por Dante Alighieri, de Florencia, y de narrar las historias y las fábulas de dicha obra, y dar una información más completa acerca de las personas de las cuales se hace mención en ella, comenzaré este comentario en el nombre del Padre, del hijo y del Espíritu Santo».

Sobre el pasaje de *La divina comedia* en el que se habla de la muerte del Aquinate comenta:

«Quiere el autor dar a entender que el veneno que dieron a santo Tomás de Aquino en golosinas a causa de lo cual murió en la abadía de Fossanova, fue propinado por orden del rey Carlos, porque habiéndole reprendido santo Tomás, y estando él muy disgustado contra él, por pertenecer a la casa de Aquino, que no era bien vista de dicho rey. Si, porque el dicho santo Tomás le había reprendido de cierta falta. Por lo cual un vasallo del rey, creyendo complacerle, preguntó a santo Tomás, quien debía ir a la corte de Roma, en aquel tiempo haciendo mucho calor, si le agradaría llevar consigo algunos dulces frescos del reino. Tomás aceptó la propuesta, y recibió el regalo envenenado, a consecuencia del cual murió poco después durante el viaje. Dice el autor que dicho rey le envió al Cielo, de donde había venido su alma, esto es, de Dios. Y, sin embargo, dice "envió", como si dijera que había huido

[307] JACOBO DE AQUIS *Chronicon imaginis mundi,* ed. G. AVOGADRO, en *Monumenta Historiae Patriae. Scriptores III* (Augustae Taurinorum, Turín 1848) 1357-1626, anno 1274; cf. M. SÁNCHEZ, ibíd., 384-385.

de allí, y venido aquí; y devuelta a Él, aun cuando no fuese esa la intención del que lo mató»[308].

El comentarista, sin indicar que Dante estuviese equivocado, expone lo que cree que quiere decir. Debe notarse que da dos motivos del envenenamiento por el rey Carlos. Uno, ya indicado por Villani: el hecho de pertenecer a la familia de los Aquino. El otro, es nuevo, está relacionado con lo que dice el otro comentarista citado, Jacobo della Lana, una reprimenda del Aquinate, que puede suponerse por su política interna. Respecto al modo del envenenamiento se indica, como Villani, que fueron unos dulces, pero hay un claro error en cuanto a la fecha porque no hacía calor, no era verano.

En otro comentario, menos conocido, de Andrés Orvieto, al explicar este sorprendente terceto de Dante, coincide con todos estos testimonios antiguos: santo Tomás murió envenenado y en ello tuvo que ver Carlos I de Anjou.

«El día que Carlos vino a Italia con un grande ejército de franceses, y finalmente después de mucho pelear venció a Conradino, le hizo prisionero y mandó fuese decapitado: esto fuera para Carlos de gran deshonra y lo será siempre hacer morir a un tan gentil y gallardo hombre. Todavía más, este Carlos hizo que uno de sus médicos envenenase a santo Tomás de Aquino, porque dicho Carlos le quería mal»[309].

El «Códice 512 de *La divina comedia»,* que se encuentra en el monasterio de Montecassino, contiene unas notas marginales, escritas durante estos años. Los monjes lo publicaron en 1875 y escribieron en el prólogo de la edición que: «Un manuscrito como el nuestro, comentado por quien tal vez conoció personalmente a Dante es verdaderamente un tesoro». En el verso 69 del canto XX del Purgatorio, hay esta glosa marginal:

«Carlos hizo que envenenasen a santo Tomás, en la Abadía de Fossanova, en la Campaña, donde actualmente se conserva su cuerpo. Y eso lo hizo por temor de que llegase a ser Papa»[310].

Como en Villani, se dice que Carlos temía que fuese promovido a un cargo en el concilio de Lyon, pero en lugar de cardenal, se habla de papa. El documento es anterior al año 1369. El 28 de enero de aquel año, fue trasladado el cuerpo de santo Tomás a Toulouse, por orden de Urbano V, el papa francés, penúltimo residente en Aviñón, y en el texto dice que en Fossanova estaba en cuerpo entero.

[308] *L'ottimo commento della Divina commedia. Testo inedito d'un contemporaneo di Dante citato dagli accademici della Crusca,* II (N. Capurro, Pisa 1827-1829) Purg. XX v.68; cf. M. SÁNCHEZ, ibíd., 387-388.

[309] P. A. UCELLI, *Il B. Gregoriano X, il concilio di Lione II e S. Tommaso d'Aquino, con un esame critico delle varie opinione intorno la morte del Dottore Angelico* (Roma 1859-1860) 29; cf. M. SÁNCHEZ, ibíd., 389.

[310] *Il codice cassinese della Divina commedia, per la prima volta letteralmente messo a stampa per cura dei monaci benedettini della badia di Monte Cassino* (Tip. di Monte Cassino, Monte Cassino 1865) Purg. XX v.69; cf. M. SÁNCHEZ, ibíd., 389.

Por los años 1337-1340, el hijo primogénito de Dante, Pietro Alighieri (ca. 1295-1364), que fue doctor en leyes y juez, escribió un comentario en latín, a la gran obra de su padre. Comenta el verso que habla del asesinato de santo Tomás del siguiente modo:

> «Advierte que las almas bajan del Cielo a los cuerpos, esto es, provienen de Dios. Y quiere significar que el rey Carlos envió al Cielo el alma de fray Tomás de Aquino, gran luminar de las almas, es decir, que fue muy sabio. Y más lo hubiera sido si hubiera vivido más tiempo. Pero, como era de la familia de los de Aquino, gente imperial y, por consiguiente, también él temiendo el rey Carlos que fuese elevado a una dignidad, hizo envenenar al mismo Tomás por medio de sus satélites»[311].

Pietro Alighieri no da detalles sobre el veneno. Ni cómo se lo suministró. Ni tampoco el tipo de nombramiento que iba a recibir. Además, vuelve a aparecer el motivo de la pertenencia a una familia partidaria del emperador.

Bienvenido de Imola (ca. 1330-1390), el comentarista de *La divina comedia* más preciso en los datos históricos y cuya exactitud ha sido hasta nuestros días siempre apreciada, explica así el verso 69, después de referir muchos hechos reprensibles del rey Carlos I de Anjou:

> «A continuación menciona (Dante) otra violencia. Para entender esto has de saber que el dicho rey Carlos, receloso de Tomás de Aquino, de la Orden de Predicadores, bien fuese por haber él (Carlos) ofendido a los condes de Aquino, familiares de Tomás, bien porque éste, en vísperas de su ida al concilio general de Lyon, en Francia, había dicho que no callaría la opresión de que eran víctimas los vasallos de su reino; temiendo esto, hizo que durante el viaje fuese envenenado por un médico familiar suyo. Tomás murió en la abadía de Fossanova, en el reino de Nápoles. Por eso dice Dante, "Carlos envió al Cielo a Tomás", pues el santo varón volvió al Cielo de donde había venido. Y continúa: "Por enmienda" expresión irónica, como si dijera: para enmienda de la primera víctima, que fue Conradino, a quien había anteriormente decapitado con la espada, sacrificó otro joven doctor por medio del veneno»[312].

En este texto, se habla también del veneno, pero sin informar de más circunstancias. Proporciona un dato más sobre el motivo posible: el rey había ofendido a su familia, y, por tanto, estaba enemistado con toda ella. Aunque indica también la posibilidad de que el Aquinate pudiera informar sobre su nefasta política interna.

Además, Imola no se limita como los otros comentaristas a explicar lo que quiere decir Dante en este verso, sino que afirma que lo expresado

[311] P. ALIGHIERI, *Comentum super poema Comedie Dantis: A critical edition of the third and final draft of Pietro Alighieri's «Commentary on Dante's "The divine comedy"»*, ed. M. Chiamenti (Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe 2002; nueva ed.: University of NewYork, Nueva York 2003); cf. M. SÁNCHEZ, ibíd., 387.

[312] BENVENUTO RAMBALDI DE IMOLA, *Comentum super Dantis Alighieris Comoediam*, nunc primum integre in lucem editum, sumptibus Guilielmi Warren Vernon, curante Jacobo Philippo Lacaita, 5 vols. (G. Barbèra, Florencia 1887) Purg. XX v.67-69; cf. M. SÁNCHEZ, ibíd., 386; L. ROSSI-CASÈ, *Studio di Maestro Benvenuto da Imola, commentatore dantesco* (Gasperini Editori, Pergola 1889); W. W. VERNON, *Readings on the Purgatorio of Dante, chiefly based on the commentary of Benvenuto de Imola*, intr. D. Church (Macmillan, New York 1907).

en el terceto es verdadero. Muy poco antes, refiriéndose a la decapitación del príncipe Conradino, para que nadie pudiera reclamarle la corona, y que aquí relaciona con el envenenamiento del relativamente joven profesor universitario, había escrito: «Advierte, lector, que me extraña mucho el que algunos autores reprochen al poeta de haber calumniado injustamente a un rey justo, pues ciertamente no le echa la culpa de lo que no la tiene». Si estas palabras no se pudieran referir también a la muerte del Aquinate, Imola hubiera advertido que en este último caso Dante no era veraz, o que podía dudarse de su veracidad.

Siguiendo un orden cronológico, hay que citar otro comentario, del año 1395, de Francisco de Butti (1324-1405). Sobre el verso de la muerte del Aquinate, se dice:

> «Con respecto a eso conviene saber que dicho rey Carlos, una vez que llegó a rey, quiso tener junto a sí a santo Tomás de Aquino, joven doctor que había estudiado en París y aquí había sido nombrado maestro en Teología, con el fin de aconsejarse de él, aunque pocas veces siguiese su consejo. Y sucedió que, habiéndose de celebrar un concilio en Lyon a orillas del Ródano, en la Provenza, al cual asistirían todos los clérigos de mayor prestigio del mundo, fue también invitado santo Tomás. Por lo que, saliendo de Nápoles, fue a ver al rey Carlos, notificándole su partida, con el fin de saber si el rey deseaba hacerle algún encargo. Conversando con el rey, este le preguntó: "Maestro Tomás, ¿si el santo Padre os preguntase por mí, qué le diríais?" Respondió Tomás: "Señor yo le diría sencillamente la verdad".
>
> Una vez en camino dicho santo Tomás, el rey Carlos comenzó a pensar en la respuesta que le había dado santo Tomás. Y acordándose de la conducta que observaba, que era viciosa, y reconociendo haber obrado de tal manera en el gobierno de su reino que, si llegase a oídos del Papa, este le despojaría del reino, empezó a sentir gran melancolía, hasta el punto de parecer estar enfermo. Por lo cual, advirtiéndolo sus médicos, le preguntaron qué le pasaba y que, si quería curarse, era preciso olvidar todo aquello. En consecuencia el rey Carlos reveló su secreto a uno de los médicos más reservados y de la mayor confianza suya. Entonces dijo el médico: "Si queréis, os libraré de esto". Repuso el rey: "Haz lo que te parezca". Replicó el médico: "No queda otro remedio si no es quitarle la vida honestamente, antes de que vaya al concilio". "Haz lo que te plazca", dijo el rey.
>
> Entonces el médico fue a buscar a santo Tomás y encontrándole le dijo: "El señor rey me ha enviado a vos, pues sabe que estáis muy débil, para que os haga compañía, y por el prestigio de su corona". Replicó Tomás: "Estoy conforme con la voluntad del Señor". De allí a dos días, durante el viaje, este médico embadurnó el sitio a donde santo Tomás hacía el desahogo de la naturaleza con un veneno tan activo que, sentándose en él santo Tomás, salió de este mundo, y así no pudo asistir al Sínodo. Tan pérfidamente se portó el médico que santo Tomás no pudo contar nada de la vida de Carlos al Sínodo y al santo Padre»[313].

El texto, aunque con más detalles, es parecido al de Jacobo della Lana. El veneno con que se comete el asesinato también se dice que es externo. Igualmente, el motivo es el temor del rey a que santo Tomás

[313] F. DA BUTI, *Commento sopra la Divina comedia di Dante Allighieri*, II, ed. C. Giannini, intr. S. Centofanti (Fratelli Nistri, Pisa 1858-1862) Purg. XX v.67-69; cf. M. SÁNCHEZ, «¿Murió envenenado santo Tomás de Aquino?»: *Studium* 16 (1978) 3-5.

revele sus abusos e injusticias. No hay novedad, pero, con ello, se patentiza que se mantenía casi el mismo relato por espacio de un siglo.

Por último, como prueba de una creencia, que no se perdía, pueden citarse dos obras del siglo XV. La primera es un comentario a la gran obra de Dante, que se conoce con el nombre de *Anónimo Florentino,* fechada a finales de siglo XIV o a principios del XV, de un escritor de Florencia. El comentario al pasaje de *La divina comedia* sobre santo Tomás y Carlos de Anjou es el siguiente:

> «Fray Tomás de Aquino, de la Orden de Predicadores, siendo maestro parisino, estaba en Nápoles, pues dicho rey Carlos le había traído junto a sí y le retenía y le pedía su consejo, aunque raras veces lo siguiese. En el transcurso del tiempo fue convocado por el señor Papa un concilio en Lyon, cerca del Ródano, en la Provenza, al cual fueron llamados todos los clérigos de prestigio, entre ellos el mencionado fray Tomás.
>
> Cuando llegó el día de la partida de Nápoles, fray Tomás fue a despedirse de dicho Carlos, y saber si quería encomendarle alguna cosa. El rey dijo: "Fray Tomás, si el Papa os preguntase por mí, ¿qué le diríais?". Fray Tomás respondió: "Diré sencillamente la verdad". Entonces, ausentándose fray Tomás para emprender el viaje a Lyon, el rey, recapacitando sobre lo que le había dicho y, por otra parte, sospechando también de él, porque sabía que, si se descubría la verdad, caería en desgracia de todos, se entristeció mucho. Los médicos que estaban al cuidado de su persona, al darse cuenta de esto, le preguntaron la causa, y él se la dijo a uno de ellos. Este respondió: "Señor, si vos queréis, yo pondré remedio". El rey le dijo: "Ponlo".
>
> Montó entonces a caballo dicho médico y cabalgando día y noche, alcanzó al fray Tomás, y le dijo: "El rey está muy apesadumbrado por haberos dejado marchar sin la compañía de un médico que cuidase de vuestra persona durante el viaje; por eso me ha enviado a vos". El fraile le dio las gracias, y dijo: "Hágase la voluntad del Señor". Dos días después este médico untó el "necesario" con un veneno, a consecuencia de lo cual Tomás pasó a la otra vida»[314].

Este relato coincide casi totalmente con el de Francisco de Butti. Debe advertirse que se dice como en los testimonios más antiguos que el veneno se lo administra un médico de Carlos I. Únicamente Santiago de Aquia y el códice 512 no lo indican, y el Óptimo dice que es el mismo rey.

El otro comentario es de Cristoforo Landino (1424-1498). Este comentarista de *La divina comedia* del siglo XV sacó como consecuencia de toda esta tradición que su muerte fue la de un mártir.

> «Murió el ornamento de nuestra religión en la abadía de Fossanova, siendo verdaderamente mártir, porque fue matado por causa de la verdad, ya que había decidió no callar ante los abusos del impío gobierno de Carlos»[315].

[314] ANÓNIMO FLORENTINO, *Commento alla Divina Commedia,* ed. P. Fanfani (G. Romagnoli, Bolonia 1866-1874); cf. M. SÁNCHEZ, ibíd., a.c., 6-7.

[315] CH. LANDINO, *Commento della Divina Commedia,* en *Dante: con l'espositioni di Christoforo Landino et d'Alessandro Vellutello sopra la sua comedia dell'Inferno, del Purgatorio, e del Paradiso; con tauole argomenti, ed allegorie, e riformato, riueduto, e ridotto alla sua vera lettura, per Francesco sansovino Fiorentino* (Giouambattista M. Sessa e fratelli ²1578); cf. M. SÁNCHEZ, ibíd., 31.

Santo Tomás, en la cuestión de la *Suma teológica,* que dedica al martirio, lo define como un «acto de fortaleza»[316], un acto de la virtud de la fortaleza, y también como un «acto de la caridad como virtud imperante», la virtud motora que impulsa a sufrir voluntariamente la muerte por amor a Dios. De manera que: «La caridad inclina al acto del martirio como primero y principal motivo o como virtud imperante, la fortaleza, como motivo propio y virtud efectiva del mismo»[317].

También considera que el martirio está relacionado con otras dos grandes virtudes cristianas: la fe y la paciencia. Si la fortaleza es la virtud de la que brota directamente el martirio y la caridad es la imperante, la fe es la virtud final por la que se sufre. «La fe es, respecto del martirio, el fin en el cual se fortifica el justo»[318]. Indica el Aquinate que: «la palabra griega "mártir" significa testigo»[319]. Por ello, realmente: «mártir significa testigo de la fe cristiana»[320].

Si el testimonio que se da es en defensa de otra virtud, para ser mártir es una condición esencial que esté relacionada con la fe, que sea una virtud cristiana. Los mártires: «dan testimonio de la verdad hasta morir por ella, no de cualquier verdad, sino "de la verdad que se ajusta a la piedad" (Tit 1,1), la cual nos ha sido dada a conocer por Cristo»[321]. Por consiguiente: «Es esencial en el martirio que el hombre dé testimonio de la fe, demostrando con sus obras que desprecia todo lo presente por la adquisición de los bienes invisibles» hasta llegar a «sufrir la muerte por Cristo»[322]. Como consecuencia, el que quita la vida al mártir, para que éste sufra un verdadero martirio, debe perseguir a la fe. Para el martirio son imprescindibles dos personas, el perseguidor y el mártir, y los dos se mueven por Cristo. El primero, amenaza y da la muerte por odio a Cristo, el segundo la acepta y la sufre por amor a Cristo.

También el martirio requiere la virtud de la paciencia, sobre todo por las privaciones y tormentos muy largos que suelen preceder a la muerte. Argumenta santo Tomás:

> «El acto principal de la fortaleza es soportar, y a él pertenece el martirio, no al acto secundario, consistente en atacar. Y como la paciencia ayuda a la fortaleza en su acto principal, se alaba también la paciencia de los mártires»[323].

La conclusión de este comentarista de *La divina comedia* es que la muerte de santo Tomás fue un martirio. Su muerte, como la de todo mártir, había sido no natural o violenta —tal como se transmitía oralmente y por algunos escritos—. Si el motivo no fue por la fe, sí, no obstante, por causa de una obra buena relacionada directamente con ella. El Aquinate

[316] *STh.* II-II q.124 a.2 in c.
[317] Ibíd., a.2 ad 2.
[318] Ibíd., a.2 ad 1.
[319] Ibíd., a.2 ob 1.
[320] Ibíd., a.4 in c.
[321] Ibíd., a.5 in c.
[322] Ibíd., a.4 in c.
[323] Ibíd., a.2 ad 3.

quería proclamar la verdad, que siempre es un bien, y, además, en estas circunstancias, se seguía un bien para el reino de Nápoles.

La argumentación para llegar a esta conclusión parece convincente. Según el mismo santo Tomás, no es necesario que el mártir tenga que confesar la fe, basta con que sea una buena obra relacionada con ella.

> «Se llama cristiano al que es de Cristo. Y decimos que es de Cristo no sólo por practicar su fe, sino porque realiza las obras de virtud movido por el Espíritu de Cristo [...] Por consiguiente, padece como cristiano no sólo el que padece por la confesión verbal de la fe, sino todo el que padece por hacer un bien y evitar un mal por Cristo, porque todo ello cae dentro de la confesión de la fe»[324].

Sin embargo, las razones no son concluyentes. La muerte de santo Tomás, aunque se admita que murió envenenado por Carlos I de Anjou, no puede considerarse como martirio. No hay un perseguidor de la fe o de otra virtud cristiana. Todos los motivos que se le atribuyen al rey para quitar la vida a santo Tomás son siempre políticos. Además, a pesar de que Carlos de I de Sicilia en ninguna de sus actuaciones, fue ejemplar, nunca persiguió a la fe. En cambio, el mismo santo Tomás pensaba que su hermano Reginaldo fue un mártir porque, al ser ejecutado por Federico II, murió «por defensa de la Iglesia»[325], y, por tanto, en manos de un perseguidor de la misma, como fue siempre patente en casi todo su reinado.

h) *Santo Tomás y Carlos I de Anjou*

Estas explicaciones que se dieron en el Renacimiento sobre el autor —coincidentes todas en que fue Carlos de Anjou—, los posibles motivos y procedimientos de un presunto envenamiento de santo Tomás, no son difíciles de aceptar. Si Federico II fue un personaje complicado, también lo fue su sucesor Carlos I de Anjou (1226-1285). Era el décimo hijo de Luis VIII, rey de Francia, y de Blanca de Castilla. Su hermano Luis IX (San Luis) le concedió el señorío de los condados de Anjou, del Maine, en 1246. En este mismo año, se casó con la condesa Beatriz de Provenza, heredera del conde Ramón Berenguer V, y recibió el condado como dote.

Siguió a su hermano san Luis a la séptima cruzada, en 1248, y ya demostró que era muy diferente del rey. Cayó prisionero en Mansura y fue liberado con su hermano, que estaba ya muy descontento de él. En 1257 consiguió que Ramón de Baux le cediese el título de rey de Arlés, e hizo reconocer su soberanía sobre varias ciudades del Piamonte. Pocos años después, en 1263, conquistó el condado de Ventimiglia.

El papa francés Urbano IV, que había nombrado a muchos cardenales franceses, estaba sufriendo los ataques de Manfredo, hijo mayor bastardo de Federico II, que había sucedido a su hijo heredero Conrado IV. Para terminar con el peligro de Sicilia, en poder de los Hohenstaufen, acudió a la Casa de Francia. Concedió a Carlos de Anjou el reino de Sicilia en calidad de feudo pontificio. Para ello, tenía que expulsar a los alemanes del reino. Ante el nuevo papa, también francés, Clemente IV (1265-1268) se proclamó vasallo de la santa Sede con la renuncia expresa de pretender el Imperio y la hegemonía total de Italia.

Carlos de Anjou logró el reino después de la victoria de Benevento, en 1266. Batalla en la que murió Manfredo. Entró en Nápoles y después de la victoria de Tagliacozzo (1268) se apoderó de Conrado V (Conradino), último descendiente de los Hohesnstaufen, haciéndole ejecutar, convirtiéndose así en el único señor del reino de Sicilia.

Como los papas impidieron su penetración en el norte de Italia, Carlos I dirigió sus planes hacia oriente. En presencia del papa Clemente IV, firmó el tratado de Viterbo con el débil emperador Balduino II, del Imperio latino de Constantinopla, por el que extendía su soberanía sobre el principado de Acaya, de Grecia. Se enfrentó después, por ello, con el emperador de Bizancio, Miguel VIII Paleólogo. Carlos inició el ataque apoderándose de Corfú.

Tuvo que interrumpirlo porque su hermano san Luis le invitó a participar en la octava cruzada. Carlos sólo desembarcaría en Túnez, y demasiado tarde para ayudar a su hermano, que ya había muerto. Había dirigido a san Luis hacia allí en beneficio propio. Sicilia siempre había tenido interés por Túnez. Después de la muerte de su hermano, Carlos I reemprendió la lucha contra Miguel VIII Paleólogo. Se apoderó de Durazzo y Valona y tomó el título de rey de Albania en 1272.

El emperador bizantino había procurado la unión de las Iglesias, que se consiguió con el papa italiano Gregorio X (1271-1276) en el II concilio de Lyon el 6 de julio de 1274. El emperador tuvo que reprimir sublevaciones del pueblo y enfrentarse al clero griego y a los monjes, que se oponían a la unión. No obstante, siempre mantuvo la unión. Incluso accedió a las exigencias del papa Nicolás III (1277-1280), que sucedió a los breves pontificados de Inocencio V (1276), Adriano V (1276) y Juan XXI (1276-1277). La unión, finalmente, fracasó por culpa de Carlos de Anjou, que pretendía el trono de Bizancio.

El rey francés de Sicilia consiguió que el papa también francés Martín IV (1281-1285), que había sido elegido por presión suya, excomulgara a Miguel VIII. A pesar de ello, el emperador no rompió con la Iglesia. Murió en 1282, con otras dos excomuniones, pero no quiso nunca el rompimiento con Roma. Su hijo y sucesor, Andrónico II, ante la actitud del papa Martín IV, volvió a abrir el cisma, que continuará hasta nuestros días. Sólo hubo una transitoria unión de unas semanas en el concilio de Florencia. Los monjes bizantinos, rencorosos y tercos, habían revolucionado al pueblo y, cuando regresaron los obispos orientales del concilio, no fue posible hacer efectivo el contenido de los documentos de la unión. Los antiunionistas llegaron a decir ante la amenaza de los turcos otomanos: «Preferimos el turbante turco a la tiara romana».

[324] Ibíd., a.5 ad 1.
[325] BERNARDO GUIDONIS, *Vita S. Thomae Aquinatis*, o.c., 154.

Pronto pudieron comprobar el error de su obstinación y ceguera. El sultán Mohamed II, el Conquistador, el 6 de abril de 1453, sitió la capital con un ejército de 200.000 soldados turcos, henchidos de fanatismo y furor religioso. El 29 de mayo tomaron por asalto la ciudad. El último emperador, Constantino XI, murió luchando al frente de una guarnición de 5.000 soldados griegos, y 2.000 genoveses, venecianos, romanos y catalanes. El saqueo fue espantoso. Constantinopla quedó convertida en Estambul y en la nueva capital del islam. Mohamed II entró a caballo en la basílica de Santa Sofía, que quedó convertida en mezquita con el grito de «Alá es la luz del cielo y de la tierra». Desaparecía para siempre el Imperio de Oriente, que había protegido el cisma, y que dejaba a la Iglesia oriental desmembrada y dividida[326].

En el momento máximo de la expansión de la monarquía angevina, estalló en Palermo una insurrección antifrancesa. El 20 de marzo, el lunes de Resurrección, de 1282, un soldado francés maltrató a una mujer joven casada cuando se dirigía a la Iglesia del Espíritu Santo. La multitud se le echó encima al grito de «mueran los franceses». Fue la primera revolución de carácter popular, y se conoce con el nombre de «vísperas sicilianas». Se proclamó en la isla el gobierno de la Iglesia, pero ante la negativa del Papa, ofrecieron la corona a Pedro III de Aragón. Mientras, Carlos I de Anjou estaba sitiando Messina.

El rey de Aragón desembarcó en Trápani y el 1 de septiembre fue proclamado rey en Palermo. Hizo levantar el sitio de Messina y derrotó a la escuadra provenzal en Nicotera. El Papa le excomulgó y quiso emprender una cruzada para entronizar en Aragón a Carlos de Valois, hijo del rey Felipe III de Francia. La cruzada fue un fracaso. Terminó definitivamente con la derrota francesa en Cadaqués, el 4 de septiembre de 1282.

También la flota de Carlos de Anjou fue derrotada definitivamente por la aragonesa al mando de Roger de Lauria en aguas de Nápoles, el 5 de junio de 1284. Carlos II (1254-1309), hijo de Carlos de Anjou, conocido como «el Cojo», y que tenía el mando de la flota, fue hecho prisionero. Se terminaban así las pretensiones de Carlos I al dominio mediterráneo. Sin embargo, se iniciaba el problema de la rivalidad franco-española por el dominio de Italia. De momento, el reino de Aragón había pasado de ser un estado continental a mediterráneo.

En enero de 1285 murió Carlos de Anjou, que, por ambición personal, había soñado con un inmenso estado desde el Ródano al Egeo. Su gobierno interior fue peor que su política externa. Además, de su gobierno tiránico, su fuerte presión tributaria. provocaba e incrementaba el descontento. Carlos capitaneó a los güelfos, partidarios de la política papal, pero los utilizó para sus ideales imperialistas en el Mediterráneo. Lo que dejó a Italia fue una múltiple herencia: un enorme conflicto, que no se solucionó hasta bastantes años después; la pérdida de la influencia

[326] A. FÁBREGA GRAU, *Historia de los concilios ecuménicos* (Balmes, Barcelona 1960) 252s.

del Pontificado en Italia; un precoz sentimiento nacional en Sicilia; y un aumento de la rivalidad franco-española.

Después del Renacimiento, la explicación de la temprana e inesperada muerte de santo Tomás por envenenamiento y por orden de Carlos I de Anjou se fue diluyendo, pero no desapareció nunca totalmente. Se pudo así mantener hasta la edad contemporánea. Al inicio de la misma, el siciliano Carlo Santacolomba (1725-1801), obispo de S. Lucia del Mela (Messina), pronunció en enero de 1774 la Disertación histórico-crítica sobre la muerte de Tomás de Aquino. Decía en ella:

> «Carlos de Anjou [...] receloso de santo Tomás por su sinceridad y por la gran estima que, debido a su santidad y sabiduría, se había granjeado en todas partes, quiso, antes de que el santo llegase al concilio de Lyon, detenerlo a medio camino, valiéndose de un médico inicuo, el cual en vez de remediar la debilidad de estómago que padecía, se la agravó, dándole un lento veneno que en pocos días se lo llevó al sepulcro. Tratándose de un hecho para el cual hay que atenerse al simple relato de los historiadores, es ley de buen criterio tener en cuenta la gravedad de los escritores, el tiempo en que escribieron, el lugar donde nacieron y publicaron sus obras, y los motivos o razones de carácter político que a veces, bien sea por el oficio, bien por comisión o por miedo, inducen a enmascarar la verdad. [...]
>
> Ahora bien, los escritores que narran este crimen de Carlos I, y aquellos otros que lo callan, o lo niegan, o lo encubren, deben ser juzgados teniendo presente un dato histórico, a saber, que Italia en aquel tiempo estaba dividida en dos facciones obstinadamente contrarias: güelfos y gibelinos. Los güelfos fueron siempre adictos al Papa y los gibelinos partidarios de los emperadores [...]
>
> Pues bien, Giannoni, historiador diligentísimo y fidedigno, en el prolegómeno al libro vigésimo de su *Historia civil (Istoria civile del Regno di Napoli),* afirma sin sombra de duda que santo Tomás murió de veneno en Fossanova por las arteras mañas del rey Carlos [...] Y ni sus débiles impugnadores por mí consultados, se atreven a contradecirle en este punto; más aún, lo pasan en silencio [...]
>
> Yo no creo, además, que haya alguien en esta docta e ilustre asamblea que ponga en duda la verdad del cruel atentado, por el hecho de que algunos biógrafos de santo Tomás no lo mencionen, pues todos saben muy bien que, tratándose de cuestiones históricas el argumento meramente negativo carece de valor, bien sea porque nadie considera un delito el callar la verdad, o bien porque los escritores son hombres sujetos a condicionamientos que cohíben o infunden temor en la débil naturaleza humana. Por eso, ¿qué importa si los Bolandistas cuando hablan de la muerte de santo Tomás no hacen alusión al envenenamiento? Estos escritores llevaban sobre sus espaldas una vestimenta confeccionada por manos de la política, y saben muy bien los instruidos qué valor tienen las historias que escribieron otros miembros de la Compañía de Jesús [...]
>
> ¿Qué importa también si los muy sabios dominicos, que compilaron las vidas de los escritores de su Orden, PP. Quetif y Echard, no digan nada a este respecto? Ambos eran franceses, ambos publicaron sus obras en París; un tal silencio es muy comprensible [...] Francés era también el P. Antonio Touron, quien, no obstante, ser varón eruditísimo y capaz, miembro de la misma nobilísima Orden, y que supera a todos los otros biógrafos de santo Tomás, tuvo el mismo cuidado de silenciar la cuestión del envenenamiento»[327].

[327] C. SANTACOLOMBA, «Dissertazione historico-critica sulla morte di Tommaso d'Aquino, recitata nella Chiesa del Ven. Convento di S. Cita, dei RR. PP. Predicatori, secondo l'anno costume

Santacolomba, ya con mayor perspectiva histórica, da una justificación lógica del silencio, por parte de muchos, de la tradición escrita, que inició Dante: la hegemonía política y cultural francesa. Otra novedad de menor importancia, pero curiosa, es sobre los arenques que pidió cuando llegó ya encontrándose mal, a mitad de febrero, al castillo de su sobrina Francisca. Explica también que, según un doctor holandés, la carne del arenque es un remedio eficaz contra el veneno. Además, como la naturaleza humana cuando está bajo el dolor busca instintivamente el remedio, al Aquinate le apetecían arenques. Sin saberlo pedía lo que le podía curar.

Es importante notar que el obispo Santacolomba en el pasaje de su discurso cita a favor de su argumentación al historiador napolitano Pietro Giannone (1676-1748). El autor de la famosa *Istoria civile del Regno di Napoli,* publicada en 1723, en cuatro volúmenes, que tuvo una gran difusión en toda Europa —fue traducida al inglés— dice lo siguiente:

> «Carlos temiendo que Tomás, que partía de Nápoles —donde en su universidad enseñaba Teología y en cuya ciudad eran notables sus crueldades— hacia el concilio, exacerbase aún más el ánimo del Pontífice, pasando Tomás por Fossanova, lo hizo envenar, y allí en el monasterio de monjes cistercienses murió el 7 de marzo del mismo año de 1274 a ellos cincuenta años»[328].

En la segunda mitad del siglo XIX se publicó la obra *El papa Gregorio X, el II concilio de Lyon y santo Tomás de Aquino, con un examen crítico de las opiniones en torno a la muerte del «Doctor angélico»,* que reunía una serie de artículos publicados en la *Civiltà Católica* (1859-1860). Su autor, Pietro Antonio Ucelli, fue un conocido estudioso de los manuscritos autógrafos de santo Tomás[329]. En la obra confiesa el investigador:

> «He leído los principales y más antiguos comentaristas de Dante. Más aún, la mayor parte de ellos los he leído en el original, en los manuscritos que se conservan en la Biblioteca Nacional de París. Algunos de los códices por mí examinados pertenecieron al gran pontífice Pío VI. Uno de estos manuscritos, de la primera mitad del siglo XIV, era particularmente apreciado de dicho Papa, llevándole siempre consigo, aun en el destierro, y que a su muerte fue encontrado en el cabezal de su lecho»[330].

dell'Accademia del Buon gusto, in Gennaio 1774 da Carlo Santacolomba del Buon Pastore», en *Opuscoli di autori siciliani,* XVIII (Stamperia Reale, Palermo 1777) 121-151; cf. M. SÁNCHEZ, «Cómo y de qué murió santo Tomás de Aquino», a.c., 390-391.

[328] P. GIANNONE, *Istoria civile del Regno di Napoli,* VI (Lombardi, Nápoles 1865) l. XX, pról. 230; cf. M. SÁNCHEZ, «Cómo y de que murió santo Tomás de Aquino», a.c., 390 nota 1.

[329] Los autógrafos conocidos de santo Tomás son: Cuestiones de fray Alberto sobre el libro de *Los nombres divinos* de Pseudo Dionisio Areopagita; casi la totalidad del *Escrito sobre el tercer libro de las Sentencias del Maestro Lombardo;* un fragmento del *Escrito sobre el cuarto libro de las Sentencias del Maestro Lombardo;* un fragmento muy extenso de *Exposición sobre el libro de Boecio acerca de la Trinidad;* los capítulos 34 al 50 de la *Exposición de Isaías;* casi la mitad de los capítulos (cuatrocientos sesenta y tres) de las cuatro partes de la *Suma contra los gentiles;* y tres pequeños fragmentos de estas obras.

[330] P. A. UCELLI, *Il B. Gregoriano X, il concilio di Lione II e S. Tommaso d'Aquino...,* o.c., 22; cf. M. SÁNCHEZ, «Cómo y de qué murió santo Tomás de Aquino», a.c., 395-399.

Del examen de los manuscritos, algunos del papa italiano Pío VI (1717-1799) —que tuvo que sufrir la revolución francesa y la invasión y saqueo de los Estados Pontificios, por el ejército revolucionario, que lo apresó y se lo llevó a Francia, donde murió—, concluye Ucelli tres tesis principales. La primera es que la muerte de santo Tomás fue provocada por un veneno. Las divergencias en el detalle del veneno son una prueba de que los autores no se copian entre sí. Habían obtenido los datos de fuentes distintas, que debieron de partir de una misma tradición.

Este argumento se repite más tarde en la *Vita di S. Tommaso d'Aquino,* de Raffaele Carnevali, publicada en 1882. Se lee en la obra:

> «La manera algún tanto diversa con que los sostenedores de la opinión afirmativa, el envenenamiento, relatan el hecho, lejos de restar credibilidad a la narración, la acrecientan, ya que en cuanto al fondo están suficientemente de acuerdo, y no difieren sino en algunos pormenores sin importancia. Lo cual prueba que no se han copiado unos a otros, sino que bebieron en arroyuelos distintos, los cuales se surtían de un mismo manantial, la tradición. Por consiguiente, su testimonio es de mayor valor y cualesquiera que sean las diferencias no son tales que no puedan finalmente conciliarse»[331].

La segunda tesis de Ucelli es que el responsable fue Carlos I de Anjou. La historia de su vida revela que era capaz de hacerlo. Confiesa el eminente investigador:

> «El lugar preciso donde fue envenenado santo Tomás fue el castillo de Lucera en la Apulia. El castillo era habitualmente habitado por Carlos, y fue constante la tradición en los contornos que allí dentro había sido envenenado el santo Doctor»[332].

El castillo de Lucera, cerca de Foggia, había sido construido por Federico II en 1233. Ucelli añade que debe esta noticia al Señor Conde Tomás de Aquino, de la familia del santo[333]. Se infiere, además, que el efecto del veneno no fue inmediato.

Tercera tesis: en cuanto al motivo, Ucelli se inclina por pensar que Carlos había ofendido a la familia de los Aquino, como indicaba Bienvenido de Imola. No era posible que hubiera sido a la inversa, ya que el rey hizo venir a santo Tomás desde París para regentar la cátedra de Teología de su Universidad de Nápoles. Comenta que algunos cronistas habían contado que Carlos de Anjou había intentado deshonrar a la sobrina de santo Tomás. Ahora el rey temía que su tío se lo contará al Papa durante el concilio y que incluso reclamara justicia. Ucelli no parece admitir este hecho, pero recuerda que el mismo santo Tomás había escrito: «Los tiranos sospechan más del bueno que del malo y siempre les parece terrible la virtud ajena»[334]. El rey temía que fray Tomás rela-

[331] R. CARNEVALI, *Vita di S. Tommaso d'Aquino dell'ordine dei fratri predicatori, dottore della Chiessa, patrono delle scuole cattoliche* (Campitelli, Foligno 1885); cf. M. SÁNCHEZ, ibíd., 403.

[332] P. A UCELLI, *Il B. Gregoriano X, il concilio di Lione II e S. Tommaso d'Aquino...,* o.c., 22; cf. M. SÁNCHEZ, ibíd., 385.

[333] Cf. ibíd., nota 31.

[334] *De regim. princ.* lib. I c.3, en *Opúsculos* II 903-904.

tará sus muchos hechos reprochables e interviniera a favor del bienestar político del reino.

En 1885, Pietro Moiraghi, publicó, en Roma, el opúsculo *La muerte de S. Tomás de Aquino y Carlos de Anjou.* Expone las circunstancias de la muerte por envenenamiento de santo Tomás, ya narradas por autores anteriores. Nota que: «Los primeros biógrafos lo pasan por alto; pero debieron callar esta circunstancia de la muerte del santo por temor de ser víctimas a su vez de la ira de los perseguidores de Tomás». Insiste, por tanto, al igual que Santacolomba, que el comprensible temor fue la causa del silencio hasta Dante.

Advierte, asimismo, que es extraño el silencio de los partidarios del rey Carlos, el de los güelfos, enemigos del gibelino Dante, también el de los mismos dominicos, siempre amantes de la verdad. Es lógico pensar que desmintieran la acusación que se encuentra en *La divina comedia* y que acusaran a su autor de haber lanzado una calumnia y muy grave. Por el contrario, en Florencia y otras ciudades, tanto en las cátedras como en los púlpitos, se leía y comentaba *La divina comedia,* no se omitía el terceto denunciador y nadie lo desmentía. Hay a lo largo de esta curiosa historia como un misterio de silencio, como si todo hubiese pasado de una manera oculta y silenciosa. Moiraghi, como Cristoforo Landino, concluye, por ello, con esta declaración:

> «No tengo dificultad alguna en manifestar mi total asentimiento a la versión según la cual santo Tomás murió envenenado, firmemente convencido de que el Aquinate es acreedor a la aureola del martirio»[335].

Esta última conclusión, como ya se ha dicho, no puede sostenerse porque Carlos de Anjou no fue directamente perseguidor de la Iglesia —nunca fue excomulgado como Federico II y gozaba, además, del apoyo de los papas—, ni tampoco objetivamente hacía el mal por odio a Cristo. Aunque su intención última sólo la sabe Dios, los demás sólo podemos ver los hechos, y éstos son esenciales en el martirio, que es un testimonio dado ante los hombres. En definitiva, como ya se ha dicho, no hay mártir si no hay perseguidor en sentido objetivo.

Y ya en el siglo XX, Anastasio Filocalo publicó, en 1932, el artículo «En torno a la muerte de santo Tomás». Observa al principio del mismo que sobre la vida del Aquinate, también en nuestra época:

> «Se discute mucho entre los historiadores acerca de la causa de su muerte, afirmándose que el Aquinate fue envenenado por Carlos de Anjou. Gravísimas son las razones que aducen para afirmarlo».

El autor compendia todas las que se han ido aportando a lo largo de la historia, y que ya se han indicado, pero añadiendo nuevos detalles. Por ejemplo, que Juan Guido de Piperno, el médico que se sabe que le visitó, debió de sospechar que la muerte del Aquinate fue provocada

[335] P. MOIRAGHI, *La morte di S. Tomaso d'Aquino e Carlo d'Angio. Note storico-critiche* (Roma 1885) 6; cf. M. SÁNCHEZ, «Cómo y de que murió santo Tomás de Aquino», a.c., 391.

por un veneno. Los dolores de estomago, que le impedían comer, tal como están señalados como causa de su muerte en la inscripción de Fossanova, se los causaba la actuación lenta del veneno suministrado por el médico, que era francés y, además, de la familia del rey Carlos.

Nota también Filocalo que todos los historiadores que niegan el hecho de la muerte por veneno de santo Tomás y hasta su posibilidad coinciden en su nacionalidad francesa. En su conclusión, también vuelve a considerar el crimen como un martirio. El Aquinate con su obra había cantado a Dios, incluso «Había dictado en el lecho de muerte el comentario al Cantar de los Cantares. Al cantor divino le esperaba una corona, la corona del martirio»[336].

Otro autor más reciente, Attilio Gaglio, profesor de la Universidad de Catania, escribió, en 1949, el artículo titulado «¿Murió el Aquinate envenenado?». Al citar el terceto de Dante, comenta:

> «Este terceto dantesco ha dado mucho que hacer a los historiadores durante siglos. Si hoy día no se habla más de eso es porque la duda no ha sido jamás disipada: la duda de si Dante recogió una historia o una leyenda».

Gaglio se inclina por la primera alternativa. Informa seguidamente de algo que ya había notado Filocalo: los historiadores franceses niegan el envenenamiento y la mayoría de escritores italianos, por el contrario, lo afirman. También, como Ucelli, sostiene que el lugar donde había podido ser envenenado el santo fuera el castillo de Lucera. Da incluso el nombre del médico que pudo administrarle el veneno, un tal Felipe. Como fue un crimen oculto, es natural que haya dado lugar a versiones y hasta conjeturas diferentes. Al igual que Ucelli y Carnevali, considera que son una confirmación de la veracidad del envenenamiento. No obstante, reconoce que habría que dar, y de una manera claramente probada, una versión uniforme de este importante suceso[337].

En nuestros días, el dominico canadiense Weisheipl, en su biografía de santo Tomás —cuya última edición ampliada se publicó en 1984, el mismo año de su muerte, el 30 de diciembre, cuando había cumplido sesenta y un años—, después de sintetizar muy brevemente toda esta larga historia sobre el misterio de la muerte del Aquinate, afirma: «Este rumor del siglo XIV carece totalmente de fundamento, indica que ni nosotros ni ellos conocemos la verdadera causa de su muerte»[338].

En otra gran biografía actual de santo Tomás, la del francés Torrell, insiste también en negar esta posibilidad, incluso presentándola como algo ya desechado definitivamente, al concluir: «Parece que todos los historiadores están de acuerdo hoy en descartar este rumor, y considerarlo como algo sin fundamento»[339]. Así lo ha indicado siempre, y

[336] A. FILOCALO, «Intorno alla morte di S. Tommaso»: *Palestra del Clero* 11 (1932) 234-237; cf. M. SÁNCHEZ, ibíd., 399-401.

[337] A. GAGLIO, «Morì avvelenato l'Aquinate?»: *Palestra del Clero* 27 (1949) 268-270; cf. M. SÁNCHEZ, ibíd., 401-403.

[338] J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino,* o.c., 374.

[339] J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino,* o.c., 313.

especialmente en sus más recientes obras, Abelardo Lobato. Indica en una de ellas el conocido y eminente tomista:

> «La misteriosa enfermedad de Tomás y su muerte inesperada, cuando estaba todavía lleno de fuerzas y en la plenitud de los años, dejaron a todos perplejos. Los médicos no encontraron ningún remedio eficaz contra su mal y no comprendieron su origen. Quizá por este motivo se difundió una leyenda muy conocida según la cual Tomás había sido envenenado por orden del rey Carlos I de Nápoles. Éste, sabiendo que el Aquinate se dirigía hacia el concilio de Lyon, donde se entrevistaría con el Papa, por temor a que dijese la verdad sobre él, habría enviado detrás de su comitiva un médico de su corte, el cual le habría administrado el veneno fatal, una vez salido de Nápoles. Esta leyenda carece totalmente de fundamento serio (manca di ogni serio fondamento), pero Dante se hace eco de la misma en *La divina comedia*»[340].

Sin embargo, Weisheipl, que no pertenecía al ámbito cultural francés, después de volver a afirmar que la muerte fue por causa natural, uno o dos golpes en la cabeza y una crisis psicosomática, reconoce que: «Aunque esta tesis no puede ser ni demostrada ni refutada setecientos años después del acontecimiento, es siempre una posibilidad»[341]. Parece aceptar, por tanto, que su explicación es también una hipótesis y que, con ella, no se refuta otra, como es la del crimen.

Por estos mismos años, de una manera más explícita, Giuseppe Mario Pizzuti ya no negó la posibilidad de la explicación del envenenamiento. En cualquier caso, hizo responsable de la temprana muerte de santo Tomás a la extraña decisión de los Superiores Generales de la Orden dominicana. Es otro misterio —además de los otros dos, el del suceso extraordinario del 6 de diciembre de 1273 y el de su enfermedad y muerte— que se le diera la orden urgente de abandonar París, en el mes de abril de 1272, en pleno curso académico[342]. No es difícil encontrar, detrás de estos últimos misterios, que fueron funestos, las actuaciones ocultas del rey Carlos I de Anjou.

Además de estos veintiún testimonios citados, de distintas épocas, que no dan la versión corriente de la muerte natural del Aquinate, podrían citarse, entre otros, los siguientes: Alejandro Velutello, Nicolás Tommaso, Pompeyo Venturi, L. Passerini, Bernardo Daniello, G. de Serravalle, Costa, Gianini, G.M. Tamborini, Tomás de Granda, R. Andreolo, Rufi, Balza, Calderi, V. Gioberti, L. Pietrobono, Etiro Partenio, Fernando Arrivabene, Camerino, Casini, Isidoro del Lungo, Pierre-Jean Carle, T. Valle, P. Moiraghi, E. Valdata, y D. Boulogne[343]. Este último, en su obra publicada en 1968, nota otro hecho extraño. Al funeral de santo Tomás, celebrado a los dos días de su muerte, en Fossanova, no

[340] A. LOBATO, OP, «Il rapporto medico-malato: la dimensione etica secondo san Tommaso», en A. LOBATO (ed.), *Etica dell'atto medico* (Studio Dominicano, Bolonia 1991) 11-41, 21.
[341] J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino*, o.c., 374.
[342] M. PIZZUTI, «Per una interpretazione storicizzata di Tommaso d'Aquino. Senso e limine di una prospectiva»: *Sapienza* 29 (1976) 429-464.
[343] Cf. M. SÁNCHEZ, «¿Murió envenenado santo Tomás de Aquino?», a.c., 7.

asistió ninguno de los superiores, ni de Nápoles, ni de Roma, a pesar de la poca distancia. Ni siquiera alguien que los representara[344].

El apoyo a la hipótesis de la muerte por envenenamiento del Aquinate no ha terminado. En 1995, apareció una obra dedicada exclusivamente a esta cuestión, de Rocco Cacopardo, titulada *Se veramente Tommaso d'Aquino, come scrisse Dante fu assassinato*[345]. En el año 2006, en un artículo titulado «San Tommaso. Un omitido politico? Dante ne era certo», se habla de un «complotti» de silencio, que habría empezado con Guillermo de Tocco y se hubiera continuado durante su canonización[346].

Sin embargo, con esta última argumentación, se podría hacer una contrarréplica. Se podría objetar, contra tantos testimonios y razones, que es extraño que de esta posible muerte no natural del Aquinate, al igual que de todas las circunstancias de su muerte, que incluso apuntan a su autor y aportan varios motivos, no se hubiera indicado nada de ello en las actas del proceso de canonización. Es todavía más chocante, porque todo ello lo hubiera agilizado. De ahí que en un estudio actual se haya concluido: «En las actas del proceso de canonización de santo Tomás de Aquino no se habla de envenenamiento porque no lo hubo»[347].

No obstante, parece una conclusión precipitada. En el proceso no se trató la causa de la muerte del Aquinate. Interesaba saber cómo murió, no de qué murió ni por qué murió. Una causa de canonización, aunque busque la verdad, no es una causa judicial. Estas cuestiones hubieran importado en la causa de un mártir. Pero, como se ha dicho, no parecía que se estuviera ante un caso de martirio, incluso aunque hubiera muerto envenenado. Lo más patente es que el Aquinate había vivido una vida virtuosa y que en vida y, sobre todo, después de su muerte, había obrado muchos milagros.

La verdad que se buscaba, para poderle canonizar, era la de una caridad heroica, que se manifiesta en las virtudes vividas en un alto grado, que son el resultado de la influencia predominante de los dones del Espíritu Santo, y especialmente como se ve reflejada en la hora de la muerte. Las virtudes heroicas y los milagros eran suficientes para su canonización y no había por qué investigar más. Además, si había rumores, que afectaban a Francia y a su política, no era prudente ni conveniente dar pábulo a lo que era considerado por los güelfos una habladuría gibelina. A ello se añadía que el Papa actual era francés y estaba en Aviñón.

Sobre el misterio de la muerte de santo Tomás, después del examen de todos estos testimonios, puede concluirse, como mínimo, que no está resuelto. Continúa abierto. Los indicios señalados, aunque no proporcionan una certeza auténtica, permiten la sospecha.

[344] Cf. CH. D. BOULOGNE, OP, *Saint Thomas d'Aquin ou le génie intelligent*, o.c., 193.
[345] R. CACOPARDO, *Se veramente Tommaso d'Aquino, come scrisse Dante fu assassinato* (Rizzoli, Roma 1995).
[346] S. RONCHEY, «San Tommaso. Un omitido politico? Dante ne era certo»: *La Stampa* (9-8-2006) 27.
[347] M. SÁNCHEZ, «¿Murió envenenado santo Tomás de Aquino?», a.c., 31.

Respecto a la causa de la muerte de santo Tomás no se ve como imposible el envenamiento. En cuanto a los motivos, todos los apuntados, desde el de las ofensas entre los Aquino y Carlos de Anjou hasta el miedo de este último a que se enteraran el Papa y los Padres conciliares de sus abusos e injusticias, son creíbles.

Habría que añadir otro importante, que no parece que se haya advertido. Santo Tomás había sido llamado por el papa Gregorio X para que asistiese al concilio, el catorce de los ecuménicos y el segundo celebrado en Lyon, para que contribuyese, como experto teólogo, que conocía bien los desacuerdos doctrinales con los ortodoxos. En el viaje que había emprendido hacia Lyon, llevaba su obra *Contra los errores de los griegos,* que le había encargado otro papa, Urbano IV.

Como se ha dicho, Carlos de Anjou quería, en su ambición para dominar todo el Mediterráneo, el trono de Bizancio. Hizo fracasar la unión y para ello utilizó todos los medios. Para impedir la unidad de las Iglesias, que frustraba sus planes, podía sin escrúpulos eliminar a una persona, cuyas intervenciones, por su talento, prestigio y experto conocimiento de las divergencias teológicas entre ambas, serían decisivas para terminar con la separación.

Ciertamente, la capacidad de realizar esta mala acción y los muchos y profundos motivos que tenía para ello, no son suficientes para imputársela, pero sí que le dan un fundamento. Para resolver el misterio de la muerte de santo Tomás, habría que empezar por tener una certeza absoluta sobre la causa de su muerte. Quizá podría dar la solución un estudio por parte de las ciencias médicas sobre los restos de su cuerpo, aunque sean solamente sus huesos. No obstante, el misterio parece que, de momento, debe proseguir porque también es dudosa la determinación de cuáles son y dónde se encuentran sus restos.

En cualquier caso, la muerte de santo Tomás, al igual que toda su vida, fue ejemplar y edificante. También, por su muerte merece el título que Juan Pablo II le dio en el año 1980, «*Doctor humanitatis,* Doctor de la humanidad». Santo Tomás con su vida, con su muerte y con la obra que nos ha legado, enseña que no hay misterio en el servicio al hombre, porque consiste en amar a la verdad, y este amor hace que se comunique a los demás porque el mayor amor es la comunicación de la verdad.

EPÍLOGO

Después de la muerte de santo Tomás, acaecida en la madrugada del miércoles 7 de marzo de 1274, los monjes del monasterio de Fossanova velaron al difunto hasta los funerales y su sepultura. De estos tres días se sabe que ocurrieron dos hechos milagrosos. El cisterciense Pedro de Montesangiovanni contó en su declaración en el proceso de canonización que

> «Estando fray Tomás muerto yacente todavía en la habitación en que falleció, antes de que su cuerpo fuese lavado, fray Juan de Florentino, subprior del monasterio, que había perdido la visión de los ojos, cuando fue a besar con devoción los pies del difunto, tal como hacían todos los monjes, porque era conocida su santa vida, alguien le aconsejó: "Juntad y poned vuestros ojos sobre los de este santo varón". Entonces fray Juan con devoción sobrepuso y juntó sus ojos con los de Tomás. Al instante y de repente recibió una prístina luz y fue plenamente iluminado y recobró la vista»[1].

El testigo, preguntado por el día en que ocurrió este hecho milagroso, dijo que fue el mismo día de la muerte. Contestó a otra pregunta ya que, por estar allí, fue testigo de una curación milagrosa. Añadió:

> «También estaban presentes, cuando sucedió, Francisco, obispo de Terracina, fray Reginaldo de Piperno y cuatro o cinco frailes franciscanos, algunos frailes dominicos y los monjes y los legos del monasterio. Eran alrededor de un centenar»[2].

Todos pudieron ver a fray Juan, que después fue obispo de Umbría[3], con la vista recobrada por un espacio de treinta años. Es de suponer que la impresión que causó a todos este milagro, que pudieron comprobar también los que asistieron al funeral, fue muy grande. Fue como una confirmación desde lo alto de la fama de santidad que tenía santo Tomás.

La solemne misa funeral se celebró el viernes 9 de marzo, ya que era costumbre en los cistercienses celebrar los funerales al tercer día después de la defunción. Asistió el obispo Francisco de Terracina, los franciscanos que le acompañaban, muchos nobles de parientes de los Aquino, porque en aquella región vivían muchos familiares, numerosos amigos de la familia y muchos fieles, que vinieron por la notoriedad y reputación de santidad del difunto. También unos pocos dominicos, que llegaron de los conventos de las ciudades cercanas de Gaeta y Anagni.

[1] *Processus canonizationis...,* o.c., 276: LI, Pedro de Castro Montis sancti-Iohannis.
[2] Ibíd., 276-277.
[3] Bernardo Guidonis, *Vita S. Thomae Aquinatis,* o.c., 179.

Siempre ha sorprendido que no asistieran los superiores dominicos, ni de Nápoles ni de Roma, distantes ambas solamente unos cien kilómetros de Montecassino. Parece todavía más sorprendente que ni siquiera enviaran a alguien que los representara, lo que en los religiosos se llama un vicario. Quizá este nuevo pequeño misterio se resuelve teniendo en cuenta que, como decía a menudo el cardenal dominico Ceferino González: «La Orden de predicadores ha puesto siempre más cuidado en hacer y ejecutar cosas grandes que en narrarlas». Sin duda, entre estas grandes cosas están los santos y santas de la familia dominicana. Los canonizados y beatificados de la familia dominicana son muy numerosos y la mayoría muy populares. Según el relato de la beata Cecilia Romana, la monja del siglo XIII, que fue la primera que entró en el monasterio de san Sixto de Roma, fundado por santo Domingo, éste tuvo la siguiente visión:

> «La santísima Virgen abrió su manto, con que aparecía vestida, y lo extendió ante santo Domingo: a él le pareció tan grande, que le dio la impresión de que podía dar cabida a toda la patria celeste; y debajo cobijaba a una gran muchedumbre de sus religiosos»[4].

Para asistir al funeral, llegaron muchas mujeres, entre ellas estaba su sobrina Francisca. Como en todo el monasterio se vivía la clausura rigurosa, no pudieron entrar en la hermosa iglesia gótica. Como el castillo de Maenza, en donde ella residía y del que había partido santo Tomás al agravarse su mal hacia el monasterio, estaba a unos diez kilómetros del mismo, la condesa, al saber que empeoraba, llegó el día anterior. Pasó la noche en que murió santo Tomás a las puertas de la abadía. Los monjes, no obstante, al día siguiente tuvieron el detalle de llevar el féretro a la portería para que pudiera verle y despedirse de su tío. Francisca, que estaba acompañada de otras mujeres, lloró amargamente. La escena, como cuenta Guidonis, emocionó a todos[5].

El segundo milagro ocurrió entonces. Los lamentos y gemidos de las mujeres llegaron al establo, en donde estaba el mulo en el que santo Tomás había cabalgado camino de Fossanova.

> «El animal rompió la cuerda con la que estaba atado en el establo, saltó fuera del mismo y sin que nadie lo guiará llegó hasta el féretro y sin estar enfermo murió: fue como si Dios también en los animales mostrara que la gran luz de la Iglesia había muerto»[6].

El papa Pablo VI, en la extensa carta *Lumen Ecclesiae,* del 20 de noviembre de 1974, escrita con ocasión del VII centenario de la muerte de santo Tomás, recoge esta expresión, que da el título al documento. Comienza con estas palabras: «Luz de la Iglesia y del mundo entero, así es aclamado con razón santo Tomás de Aquino»[7] (LE 1).

[4] BEATA CECILIA ROMANA, «Relación de los milagros obrados por santo Domingo en Roma», n.7, a.c., 675.
[5] BERNARDO GUIDONIS, *Vita S. Thomae Aquinatis,* o.c., 176.
[6] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c. 112.
[7] PABLO VI, Enc. *Lumen Ecclesiae* (20-11-1974) n.1: *AAS* 66 (1974) 673-674.

El primero que dijo que santo Tomás era «luz de la Iglesia» («lumen Ecclesiae») fue san Alberto Magno[8] al conocer milagrosamente el momento de su muerte. Éste fue realmente el primer milagro que hizo después de su fallecimiento, y que ocurrió en Colonia. El Aquinate siempre respetó y estuvo agradecido a su maestro y protector.

Después, en la solemne misa de réquiem, en la que habló fray Reginaldo, testimoniando la santidad y la pureza de fray Tomás, dijo que era como la de un niño o un ángel[9]. Puede decirse que, con sus palabras, le proclamo «Doctor angélico», primer título que recibió santo Tomás y por el que desde el principio fue conocido.

1. El misterio de sus restos mortales

En el proceso de canonización, Bartolomé de Capua, que cuando murió santo Tomás de Aquino tenía 25 años, y había visto en Nápoles muchos de los sucesos que cuenta, declaró, tal como se dice en el texto, que después de las exequias:

> «Fue sepultado cerca del altar mayor de la Iglesia del monasterio, en un lugar que es pantanoso, cercano a un jardín del monasterio, por el que pasa un riachuelo, que lleva el agua a la rueda del molino, por lo que todo el lugar es muy húmedo, tal como él mismo había podido comprobar muchas veces»[10].

Sin embargo, en otra declaración del proceso, la del monje cisterciense de Fossanova Octavio de Babuco, se lee que dijo:

> «En la sepultura excavada en el suelo del altar mayor de la Iglesia sólo estuvo allí un día, porque a la noche fue llevado en secreto por algunos monjes y sepultado en la capilla de san Esteban del mismo monasterio»[11].

Sólo estos monjes supieron que el cuerpo de fray Tomás se había trasladado a esta capilla, que estaba junto al claustro. Los demás ignoraron este cambio. La razón del mismo estaba en que el abad Teobaldo y sus monjes temieron que pudieran pedirlo los dominicos, aunque de momento parecía que no habían demostrado mucho interés, e incluso el mismo papa Gregorio X, porque tenía autoridad para reclamarlo. Los monjes, en realidad, lo tenían sólo en depósito. Fray Reginaldo así se lo había indicado y lo había hecho público. Era algo sabido por todo el mundo.

A los siete meses, el prior fray Jacobo de Florentino, que había sido testigo del milagro de los arenques, vio en sueños a santo Tomás. En la aparición: «Le urgió y le amenazó para que trasladara su cuerpo al primer lugar, para que los que vinieran para venerar sus restos en su sepulcro no estuvieran engañados»[12]. Debió de comprender que la

[8] BERNARDO GUIDONIS, *Vita S. Thomae Aquinatis,* o.c., 179.
[9] Cf. ibíd., 176-177.
[10] *Processus canonizationis...,* o.c., 321: LXXX, Bartolomé de Capua.
[11] Ibíd., 224: XV, fray Octavio de Babuco.
[12] BERNARDO GUIDONIS, *Vita S. Thomae Aquinatis,* o.c., 180.

petición era muy consecuente, viniendo de alguien que siempre había amado la verdad. El prior, explica Tocco:

«Temiendo el juicio de Dios, si no hacía lo que se le había mandado en la visión y queriendo que esto fuese ignorado por los otros monjes, tomó por la noche las llaves que guardaba uno de los monjes, Blas, y con dos monjes y algunos legos, fue a la capilla, en la que está enterrado el cuerpo del santo Doctor. Abierto el sepulcro con instrumentos de hierro, pues hacía mucho tiempo de su inhumación, de su traslado a la sepultura fuera de la iglesia, emanó tal perfume, que no parecía que fuese de un cuerpo humano difunto sino de un almacén de muchos aromas. Fue tan fuerte el olor, que se difundió por todo el monasterio, que todos los monjes se reunieron ante esta indicación de parte de Dios, en el sepulcro. Al contemplar el cuerpo sepultado del santo doctor, vieron su cuerpo íntegro en sus miembros y en sus vestidos, con el hábito y la capa, propios de su Orden. Estaba tal como fue puesto en el sepulcro, a pesar de ser recio, grueso y grande y la sepultura húmeda y profunda»[13].

Al ver estos milagros, añade Tocco, los monjes se revistieron de los ornamentos sagrados y precedidos por el prior llevaron el cuerpo incorrupto en procesión al sepulcro del altar mayor, en donde primero había estado. El prior celebró entonces una misa, no de difuntos porque debieron de considerarla inapropiada, sino de un santo, la de los confesores[14].

Durante siete años permaneció el cuerpo de santo Tomás en este sepulcro delante del altar mayor de la enorme y luminosa iglesia del monasterio. Se abrió en una ocasión. Desde que murió el papa Gregorio X el 10 de enero de 1276, temieron otra vez que los dominicos pudieran reclamar el cuerpo del santo porque corría el rumor de que podría ser elegido Papa el dominico Pedro de Tarantasia, amigo de santo Tomás, que le había defendido de las acusaciones a su *Comentario a las Sentencias*. Pedro de Tarantasia (n. h. 1124), que tenía aproximadamente la misma edad que el Aquinate, había ocupado la cátedra de París de este último, había sido provincial de Francia, arzobispo de Lyon (1272) y nombrado cardenal en 1273. Sus temores eran fundados, el 22 de febrero de 1276 Pedro de Tarantasia fue elegido Papa y tomó el nombre de Inocencio V. Su pontificado fue muy breve. Murió el 22 de junio de aquel mismo año. En el testimonio de Bartolomé de Capua, en el proceso, se lee:

«Los monjes del monasterio de Fossanova temiendo perder el cuerpo de fray Tomás, eligieron a tres de ellos y una noche exhumaron el cuerpo de santo Tomás del lugar donde estaba y le amputaron la cabeza. La colocaron en un lugar secreto, en el ángulo de una capilla, que está detrás del coro. Allí el testigo vio muchas veces la cabeza. Los monjes pensaron que si perdían el cuerpo, al menos les quedaría la cabeza»[15].

Se añade en el texto que Bartolomé de Capua dijo que también, en esta ocasión, el cadáver continuaba incorrupto. Igualmente consta en el

[13] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c. 116-117.
[14] Cf. ibíd., 117.
[15] *Processus canonizationis...,* o.c., 321: LXXX, Bartolomé de Capua.

proceso de canonización que, al cabo de siete años de la sepultura del cuerpo frente al altar, siendo abad Pedro de Montesangiovanni, según contó él mismo durante este proceso:

«Mandó exhumar de nuevo el cuerpo de santo Tomás para trasladarlo a un lugar más honorable, a la izquierda del altar mayor, en un sepulcro de mármol sobre el suelo. Y en la apertura del sepulcro de nuevo el cuerpo vuelve a emanar un olor parecido al primer traslado. El cuerpo y los mismos vestidos estaban íntegros e ilesos, como la primera vez, excepto porque faltaba, por una pequeña herida, el pulgar de la mano derecha»[16].

En la declaración del dominico Juan de Boiano, se explica lo que había ocurrido con este dedo que faltaba del cadáver. Lo había cortado fray Reginaldo de Piperno para tener una reliquia, antes del primer enterramiento:

«A los quince años de la muerte de fray Tomás, cuando el testigo era el prior del convento de los Predicadores en Durazzo, fue a Agnani al Capítulo provincial. Allí vio que fray Reginaldo de Piperno, que fue el socio permanente de fray Tomás, dio a don fray Hugo, obispo de Ostia, el dedo pulgar de la mano de fray Tomás, que era de la mano que tenía la condesa, hermana de fray Tomás. El dedo estaba íntegro y sano. Aparecía con la piel, la uña, la carne y el hueso, como si estuviera en la mano de un hombre vivo»[17].

La condesa a la que se refiere Juan de Boiano era Teodora, la hermana de santo Tomás, que un año antes del suceso relatado, en 1288, había pedido al abad Don Pedro de Montesangiovanni la mano derecha de su hermano. Accedió el buen monje y ordenó una nueva exhumación. Al levantar la lápida de la sepultura, el abad y los monjes que le acompañaban: «Encontraron el cuerpo íntegro en sus miembros y vestidos de su hábito, como anteriormente, excepto la punta de la nariz, que estaba por el tiempo algo roída»[18]. La mano cortada la conservó en el castillo de Sanseverino. Cuando murió la condesa Teodora, añade Tocco, fue enterrada en el convento dominicano de Salerno y dejó allí la mano de su hermano[19].

En el proceso de canonización ya no se indica ninguna otra traslación del cadáver ni ninguna exhumación en el monasterio de Fossanova. Según declaraciones de los testigos, durante los primeros catorce años se habría desenterrado el cadáver cinco veces: para trasladarlo al sepulcro de la capilla de san Esteban; para devolverlo a la primera sepultura excavada en el suelo frente al altar mayor; para sacarle la cabeza; para trasladarlo al sepulcro del lado izquierdo del altar; y para quitarle la mano derecha.

Sin embargo, Tocco, en su declaración en el proceso, afirma que el monje sacristán de Fossanova, Ricardo de Fundis, le mostró los

[16] Ibíd., 278-279: LII, Pedro de Castro Montis sancti-Iohannis.
[17] Ibíd., 336: LXXXIX, fray Iones de Buiano.
[18] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c. 119.
[19] Ibíd., 119-120.

huesos de santo Tomás en un «cofrecillo» («scrineum»)[20]. James A. Weisheipl[21], siguiendo a Kenelm Foster[22] y a Vernon J. Bourke[23], cree que lógicamente hubo una sexta exhumación. Al ser elegido Papa, en 1303, Benedicto XI, dominico italiano, que fue el último papa antes de que empezara la serie de papas franceses del exilio de Aviñón, los monjes volvieron a temer que se les reclamara la preciada reliquia. Trasladaron el cuerpo a un cuarto lugar.

> «Los monjes parecen haber hervido el cadáver con el fin de separar la carne y poder conservar los huesos "en un pequeño receptáculo". Tocco testificó bajo juramento, en el primer interrogatorio de la canonización, que había visto los huesos en un pequeño cofre que se guardaba en la sacristía del monasterio de Fossanova»[24].

Por último, el papa Urbano V, el papa francés de Aviñón, después de complicadas conversaciones con cistercienses y dominicos, y cuando estaba en Roma, con el intento de regresar a la ciudad Eterna, ordenó que todos los restos fuesen entregados a los dominicos. Parece ser que la cabeza fue donada al maestro general, fr. Elías Raymond de Tolosa[25], como «depósito de la divina sabiduría»[26]. El cuerpo fue entregado a los dominicos de Toulouse. El sábado, 28 de enero de 1369, después de casi cien años de estar en Fossanova, el cuerpo de santo Tomás llegaba al convento dominicano de los Jacobins de Toulouse.

En esta ciudad francesa, santo Domingo había fundado el primer convento dominicano, en 1215, primero en la casa de Pedro de Seila y después en la Iglesia de san Román. En 1260 se habían iniciado las obras del convento de los Jacobinos (Jacobins) —nombre que popularmente en Francia se daba a los dominicos porque el primer convento fue el de Saint Jacques en París, instalado en una hospedería que tenía este nombre, situada junto a la puerta Saint-Jacques de la muralla—, y se terminaron en 1296. En su Iglesia de estilo gótico, de dos grandes naves de veintiocho metros de altura bañadas de luz de color gracias a las vidrieras de las numerosas y alargadas ventanas, se depositó la urna con su cuerpo.

La fecha del 28 de enero, día de la llegada de los restos, fue considerada, en la Orden dominicana, la segunda fiesta de santo Tomás. La principal, desde su canonización, fue la del 7 de marzo, día de su muerte. Desde la última reforma litúrgica, la fiesta se celebra únicamente el 28 de enero porque el día de su fallecimiento cae siempre en cuaresma. Empieza el día 7 de marzo, como miércoles de ceniza, o cae ya en este período litúrgico penitencial. Poco después, en 1372, el Capítulo general de la Orden de Predicadores, celebrado en Toulouse, concedió al convento de Nápoles un hueso del brazo de santo Tomás de Aquino.

[20] *Processus canonizationis...,* o.c., 296: LXV, Guillermo de Tocco (Ricardum de Funfis).
[21] J. A. Weisheipl, *Tomás de Aquino,* o.c., 377.
[22] K. Foster, *The life of Saint Thomas Aquinas. Bibliographical documents* (Longmans, Gree, Londres 1959).
[23] V. J. Bourke, *Aquina' Search for Wisdom* (Bruce, Milwaukee 1965).
[24] J. A. Weisheipl, *Tomás de Aquino,* o.c., 376-377.
[25] «Las vicisitudes de las reliquias tienen aires novelescos [...] El cuerpo de santo Tomás fue trasladado a Toulouse, por orden del Papa, con la cabeza. Pero en 1585 se encontró en Fossanova un cráneo (desde 1810 conservado en Priverno) que sería —se decía— la verdadera cabeza de santo Tomás, separada del cuerpo y escondida durante el pontificado de Inocencio V (o de Benedicto XI según otros), de tal manera que la cabeza entregada a los dominicos en 1368 y trasladada a Toulouse no sería de Tomás, sino de un desconocido» (R. Spiazzi, *Santo Tomás de Aquino. Biografía documentada de un hombre bueno, inteligente, verdaderamente grande* [Edibesa, Madrid 2004] 331-332).
[26] Cf. C. Douais, Les reliques de saint Thomas d'Aquin. Textes originaux (Poussielque, París 1903).

Durante la revolución francesa, ante el peligro que corría, el día 7 de junio de 1791, el arca con sus restos fue trasladada a la iglesia románica de Saint-Sernin de Toulouse, en la cripta situada debajo del altar mayor, que contenía ya otros relicarios. El 7 de marzo de 1974 fueron devueltos al «Couvent des Jacobins», que había sido restaurado. El arca, cubierta de oro y piedras preciosas, ha quedado situada debajo del ara de un altar, que está en una de las naves de la Iglesia, en la que ya no hay culto regular. Únicamente en este altar se celebra la misa esporádicamente, especialmente en la fiesta del santo. Delante del mismo, en un panel está transcrita su oración para antes del estudio.

Con motivo de este traslado se hizo el reconocimiento de las reliquias, que ya habían sido examinadas en 1878 y 1963. Un año antes, en 1962, ante aquella urna se reunieron los capitulares del 271.° Capítulo general de la Orden, que eligió a fray Aniceto Fernández como 82.° maestro general (1962-1974). En el arca se encontraron diecinueve huesos, que tenían un color castaño, resultado de alguna operación para su conservación. Se examinó otra pequeña arca, que contenía el cráneo de santo Tomás. La comisión nombrada por el cardenal Jean Guyot, compuesta por varios médicos, dejó escrito en el acta correspondiente: «En la mandíbula derecha estaban las cavidades dentarias, los dientes correspondientes probablemente se perdieron en vida del santo. Los alvéolos del lado izquierdo están intactos».

No obstante, en Nápoles, se afirma que un relicario contiene la cabeza de santo Tomás. Lo que parece cierto es que en la Capilla del Crucifijo, de la iglesia de San Domenico Maggiore, que empezó a construirse en el año 1283, dos años antes de la muerte Carlos de Anjou, se conserva el crucifijo que habló a santo Tomás, según contó el testigo fray Domingo Caserta, sacristán del convento.

El cuerpo de santo Tomás está ya en Francia, como habían deseado sus compañeros de la Universidad de París. Antes de cumplirse los dos meses de la muerte del santo, el rector de la universidad escribió una carta a los dominicos, concretamente al Capítulo general reunido en Lyon, donde se estaba celebrando el concilio que había empezado el 7 de mayo de 1274. En la carta firmada también por los procuradores y maestros de la Facultad de Artes, se les pedía que les entregasen los restos mortales de fray Tomás. Allí había estudiado, allí se había formado, allí había enseñado y allí había escrito.

Después de llamar al maestro Tomás «lucero de la mañana, luz y esplendor del mundo, sol del universo», recuerdan que ya habían escrito otra carta al Capítulo general de la Orden reunido en Florencia

el 12 de junio de 1272, y que, en ella, habían pedido que regresara a París después de que se le retirara de su cátedra antes de finalizar el curso académico 1271-1272. Los maestros de la Facultad de Artes, que siempre habían admirado y querido al maestro Tomás, cuyas obras leían, aprovechaban la carta para pedir los comentarios filosóficos de obras griegas del Aquinate, que había empezado ya en París, cuando estaba con ellos[27].

No hay más datos sobre los restos del Aquinate. No obstante, podría ser que éste no fuera el final de esta larga y complicada historia del cuerpo de santo Tomás. En las obras de restauración del monasterio de Fossanova, parece ser que al realizar las obras de cambio del suelo, en el año 2004, se encontró ante el altar mayor una tumba, que podría ser la primera en que estuvo enterrado el Aquinate, y sorprendentemente, en ella estaban los restos de un dominico, como se desprendía de lo que quedaba del hábito. No obstante, parece que no se investigó más, probablemente por prudencia o por otro motivo desconocido, y se volvió a dejar igual, pero ya con el nuevo recubrimiento. Los restos de santo Tomás son, por tanto, otro misterio.

2. **Antitomismo y tomismo**

A partir del 6 de diciembre, día de san Nicolás, de 1273, es como si el misterio envolviera la vida de santo Tomás. En lo ocurrido aquel día, en su enfermedad, en su muerte y hasta en sus reliquias se encuentra siempre el misterio. Parece como si lo que debía quedar, sin problemas, fuera sólo su extensa obra. Sin embargo, al principio esta herencia también estuvo en peligro y vino precisamente por parte de los maestros teólogos de París, cuya carta de pésame y de petición citada no habían firmado. Los teólogos, a diferencia de los «filósofos», continuaron su oposición a la orientación de la obra de santo Tomás, que les parecía contraria al agustinismo.

Por sus intrigas, a principios de 1277, el papa Juan XXI pidió al obispo de París, Esteban Tempier, que ya había condenado trece proposiciones de los filósofos —pero, con su decreto, no se había detenido al averroísmo—, que examinara la situación en la Universidad de París y que, además, le enviara los resultados de sus investigaciones. Rápidamente, el obispo formó una comisión de dieciséis teólogos. Éstos, también precipitadamente, redactaron una lista de 219 proposiciones. El 7 de marzo de 1277, el día del tercer aniversario de la muerte de santo Tomás, Esteban Tempier firmó el decreto condenatorio.

En el Prólogo al documento, el obispo condena a los profesores de la Facultad de Artes. Por una parte, porque enseñan errores contrarios a la fe, por influencia de filosofías paganas. Por otra, porque, para sortear

[27] *Chartularium universitas Parisiensis,* I, o.c., n.447: «Universitas artistarum Parisiens Capitulo generalis fratrum Praedicatorum de obitu Thomae de Aquino, 12 maii 1274, Parisiis», 504-505.

las sospechas de herejía, distinguen entre la verdad de la fe y la verdad de la filosofía, «como si hubiese dos verdades contrarias»[28].

El ataque del documento está dirigido, por tanto, contra una filosofía pagana por considerarla cerrada o meramente naturalista, por pensar, por tanto, que la naturaleza y su orden son lo único existente. También es un ataque a toda filosofía separada de la teología, de una razón que no cuente con la fe y que hasta se oponga a ella.

Entre las tesis sancionadas, estaban las trece ya condenadas, con la quinta, sobre la eternidad del mundo, y la décima, sobre el desconocimiento de Dios de las cosas individuales, afirmadas por los averroístas, y que guardaban alguna relación con lo enseñado por el Aquinate. Respecto a la afirmación racional de la no-eternidad del mundo, defendida por los teólogos, que combatían al averroísmo, santo Tomás, por el contrario, sin admitir tampoco la de su eternidad, condenada por la tesis quinta, había sostenido que la razón no puede dar ninguna respuesta. Con las dos es posible mantener racionalmente que el mundo es creado. Sólo sabemos su carácter temporal por revelación.

En cuanto al conocimiento divino de las cosas materiales, que son siempre singulares, el Aquinate no admite que Dios no pueda conocerlas, tal como aseguraban los averroístas. Argumentaban éstos que, como se patentiza en el conocimiento humano, la intelección requiere la inmaterialidad de lo inteligible y, por tanto, su abstracción de lo material, que por su pura potencialidad no es inteligible e impide la intelección, como enseñaba Aristóteles. Además, por ser la materia principio de individuación, como también afirmaba el filósofo griego, la materialidad impide el conocimiento de lo individual o singular, y cuando se inmaterializa por la abstracción pierde su individualidad y se convierte en universal. Nunca, por tanto, estos singulares son conocidos en cuanto singulares.

En cambio, las criaturas singulares espirituales son cognoscibles por ser inmateriales. También santo Tomás estaba de acuerdo con esta segunda afirmación.

> «Algo es entendido en acto porque es inmaterial, y no en razón de que es universal; es inteligible, porque es abstraído de los principios materiales individuantes»[29].

La universalidad no constituye esencialmente a la inteligibilidad. La condición necesaria de la inteligibilidad es la inmaterialidad. Las sustancias inmateriales creadas, por ello, son inteligibles en su singularidad, aunque también sin considerar la contingencia y la facticidad que las atraviesa. De manera que:

> «Si en nosotros no se da la intelección de los singulares corpóreos, no es por razón de la singularidad, sino por razón de la materia, que es en ellos el

[28] Ibíd., n.474: «Opiniones dacentae undeviginti Sigeri de Bralantìa, Boetii de Dacia atìorumque, a Stephano episcopo Parisiensi de consilio doctorum sacrae scrìpturae condemnatae, 1277, martii 7, Parisiis», 543-555.

[29] *De anima*, q.un a.2 ad 5, en *Opúsculos* I 426.

principio de individuación. Si pues, hay cosas singulares, que subsisten sin materia [...] nada impide que sean de hecho inteligibles»[30].

Santo Tomás acepta estas doctrinas aristotélicas de la ininteligibilidad de la materia y de la individuación por la materia, pero al mismo tiempo declara que Dios conoce el singular material. Introduce, para ello, una nueva premisa en la argumentación averroísta, que le permite llegar a esta conclusión opuesta a la condenada por el obispo de París. Sorprendentemente, la nueva proposición, ignorada por los averroístas, es del mismo Averroes. El filósofo musulmán afirmaba que Dios conoce todas las cosas y, a diferencia de nosotros, lo hace en sí mismo y en causa, porque todas ellas han sido creadas por él.

Santo Tomás asume la afirmación de Averroes de que la ciencia de Dios es un conocimiento desde su esencia y como causa de las cosas. Dios lo conoce todo en sí mismo.

> «Dios se ve a sí mismo en sí mismo, ya que a sí mismo se ve por esencia; y que las otras cosas no las ve en ellas mismas, sino en sí mismas, por cuanto su esencia contiene la imagen de lo que no es él»[31].

Las cosas son conocidas por Dios en su propio interior, en su propia esencia, modelo ejemplar de todo, y además las conoce como en causa, porque Dios también es su causa eficiente. Aplicando este principio de la ciencia divina en la propia esencia y en causa, indicado por Averroes, al conocimiento del individuo, dirá santo Tomás que de la misma manera que Dios conoce lo singular espiritual en su integridad conoce lo material.

> «Si pues el poder activo de Dios se extiende no sólo a las formas, de las que se toma la razón de lo universal, sino también a la materia, es forzoso que la ciencia divina alcance hasta lo singular individualizado por la materia; pues así como conoce los seres distintos de él en su esencia, que en calidad de principio activo de las cosas contiene su semejanza, así también es necesario que su esencia sea principio suficiente para conocer todo lo que hace y no sólo en general, sino en particular. Algo parecido sería la ciencia del artífice si fuese capaz de producir no sólo la forma del objeto de arte, sino todo su ser»[32].

En la condenación de 1277, se encontraban entre sus tesis, cuyos rastros se podían descubrir en Avicena, Averroes y otros pensadores árabes y judíos, algunas defendidas por el mismo santo Tomás. Por ejemplo, las tres siguientes: que cada ángel es una especie o que el individuo angélico agota toda su especie; que, por naturaleza, a la acción de la voluntad le precede el juicio o pensamiento del entendimiento; y que la materia, afectada por la cantidad, es el principio de individuación de las sustancias materiales. En realidad, en esta lista de proposiciones condenadas, quedaban incluidas todas las formas de aristotelismo.

[30] *STh.* I q.56 a.1 ad 2.
[31] Ibíd., q.14 a.5 in c.
[32] Ibíd., a.11 in c.

El 28 de abril de aquel mismo año de 1277, el papa Juan XXI, conocido profesor y médico portugués, envió una segunda carta al obispo de París en la que le pedía mayor información sobre los escritos y sus autores. Estaba, por tanto, preocupado por los sospechosos de herejías. Él conocía a Aristóteles y había incluso comentado varias de sus obras, antes de ser papa, que firmaba con el nombre de Pedro Hispano. No se sabe si conoció la condenación de París. En cualquier caso, no pudo confirmarla porque murió el 20 de mayo de 1277, en Viterbo, al hundirse la techumbre de la habitación donde estudiaba. La condenación, por tanto, no se hizo desde su autoridad, sino exclusivamente de la del obispo de París.

Tampoco esta segunda condenación logró terminar con el averroísmo, que llegó con toda su fuerza hasta el Renacimiento. Ni tampoco frenar la expansión del aristotelismo. Sin embargo, tuvo gran importancia para el porvenir de la universidad y de la cultura occidental. Por un lado, se acrecentó el recelo y la desconfianza de la teología hacia la filosofía. Los teólogos, por temor a los peligros que para la fe pudieran representar la filosofía y la ciencia, las apartaron de su reflexión racional sobre los dogmas de la fe. Por otro, la filosofía siguió su propio camino sin preocuparse de tesis teológicas. De hecho, muchos filósofos, incluso los que mantenían la fe católica, no se ocuparon de ellas. En definitiva, quedaron separadas la fe y la razón que, en los últimos tiempos, culminó en oposición.

Como consecuencia de esta oposición al tomismo, surgió un nuevo tipo de literatura, los llamados «correctivos» de las doctrinas de santo Tomás. Uno de los más conocidos fue el del franciscano inglés Guillermo de la Mare. († h. 1298), *Doctor correctivus.* Estudió y enseñó en París y después en Oxford. Autor de varias obras, la más conocida fue *Correctorium fratris Thomae* (h. 1277-1279).

En ella, explica las enseñanzas de santo Tomás inspirándose en san Buenaventura y en Alejandro de Hales. Critica más de un centenar de artículos de distintas obras del Aquinate. Además, contrapone ciento diecisiete tesis tomistas con las del agustinismo. El Capítulo general de la Orden franciscana, celebrado en Estrasburgo en 1282, prohibió la lectura de la *Summa theologiae* de santo Tomás, con la excepción de los profesores muy inteligentes, pero en este caso, guiándose del opúsculo de Guillermo de la Mare. La Orden franciscana, por tanto, adaptó oficialmente este correctivo.

Los dominicos, entre 1282 y 1284, replicaron con una numerosa colección de respuestas que fue conocida con el nombre de *Corrección de la corrupción (Correctorium corruptorii),* en las que se crítica el *Correctivo* de Guillermo de la Mare. Entre estos dominicos estaban: Tomás Sutton († 1315), de Oxford, que había completado el comentario de santo Tomás al libro de Aristóteles *La generación y la corrupción;* Juan de París (Jean Quidort, † 1306), discípulo de santo Tomás; Ramberto de Primadizzi o de Bolonia († 1308). Asimismo escribieron estas réplicas Gui-

llermo Hothum y Ricardo Knapwell, ambos también de Oxford. Todos fueron leales a la memoria de santo Tomás, pero no siempre comprendieron sus doctrinas. Además, no todos los dominicos seguían al Aquinate, a pesar de que los Capítulos generales de la Orden dominicana de 1278 a 1315 recomendaron el tomismo.

Debe tenerse en cuenta que santo Tomás tuvo muchos discípulos. Le habían escuchado en sus clases, pero no tenían la altura suficiente para defenderle de los ataques. Los que editaron sus obras fueron sus secretarios, como Reginaldo de Piperno —que ordenó sus obras y fue el primero que redactó un catálogo de las mismas— y fray Pedro de Andría. Además, completaron sus obras inacabadas a partir de la reorganización de partes de obras anteriores. Sin embargo, los secretarios, dirigidos por el eficiente fray Reginaldo, no eran propiamente filósofos ni teólogos. También otros primeros tomistas conocieron la doctrina de santo Tomás por la lectura directa de sus obras, pero necesitaban tiempo para asimilarla.

Sobre la ofensiva de la Orden franciscana con la corrección de las proposiciones que tachaban de falsas, Tocco aporta el testimonio de un autor no tomista Egidio de Roma (1247-1316) o Gil de Roma, monje de la Orden de los Eremitas de San Agustín que fue discípulo de santo Tomás en su segunda estancia en París. Protestó enérgicamente contra la segunda condenación de Esteban Tempier y escribió el tratado *Contra gradus et pluralitatem formarum,* donde califica la doctrina de la pluralidad de formas en el compuesto humano como contraria a la fe. El obispo Esteban Tempier le aplicó, por este motivo, la pena de expulsión de la universidad, donde enseñaba desde su época de bachiller.

Adquirió gran prestigio porque en el Capítulo general de su orden —que había sido aprobada en 1256— celebrado en Florencia, en 1287, declaró la doctrina tomista como la propia y oficial. También lo hizo la Orden carmelitana, con su primer maestro Gerardo de Bolonia (h. 1250-1317), que fue general de la Orden a partir de 1297 y le imprimió la orientación doctrinal tomista. Egidio escribió muchas obras en las que sigue, pero con mucha independencia, a santo Tomás. No es considerado, por ello, como un tomista en sentido estricto.

La posición de Egidio tiende al eclecticismo. Acepta doctrinas tradicionales, como la de las razones seminales e introduce un sentido voluntarista al ejemplarismo. Difiere especialmente de santo Tomás en su manera de profesar la distinción de la esencia y el ser. En su controversia con Enrique de Gante presentó la esencia y el ser, o existencia, tal como prefiere denominarle, como dos cosas o entidades realmente distintas, aunque inseparables. No obstante, Dios, si quisiera, podría separarlas. La esencia misma tiene cierto modo de entidad, aunque no lo suficiente para hacerla existir. Después, recibe la existencia concebida como la última actualidad. Esta explicación que oscurece la concepción del ser como acto contribuyó al desconocimiento de la metafísica de santo Tomás durante siglos. Escribe Tocco sobre Egidio de Roma:

«Fray Egidio, maestro de la Orden de Ermitaños, que fue arzobispo de Bourges, y que había tratado y escuchado al maestro Tomás durante trece años, dijo, riéndose de la insuficiencia de los correctores: "En este admirable y digno de recuerdo, doctor fray Tomás de Aquino, fue manifiesto indicio de la sutilidad de su ingenio y certeza de juicio el que nunca cambió las opiniones y razones que escribió o enseñó, excepto bien pocas, desde que fue Bachiller o Maestro. En cambio, nosotros de los modernos tiempos, llevados del incierto y dudosos juicio, las opiniones que defendíamos en otro tiempo, las cambiamos en contrarias cuando nos arguyen un poco. De donde viene que aquellos que examinan sus escritos, no entendiendo lo que juzgan, trabajan sólo por el estímulo de la envidia, y se lanzan como moscas sobre la llama de la luz, mientras desconocen lo que atacan. Y son cegados por su resplandor"»[33].

Con los maestros teólogos de París hicieron causa común los de la Universidad de Oxford. El 18 de marzo de 1277, once días después de la condena de París, Robert Kilwardby, OP († 1279), arzobispo de Canterbury, condenó una lista de treinta proposiciones de lógica, gramática y filosofía natural. Entre ellas estaban algunas de santo Tomás, como la siguiente: «Que las almas vegetativa, sensitiva e intelectiva constituyen una única forma». El dominico inglés había sido profesor en Oxford (1248-1261), provincial de Inglaterra (1261-1272), arzobispo de Canterbury (1273-1278) y, después, fue nombrado cardenal (1278).

La Orden dominicana se había establecido en Oxford en 1225. Roberto Bacon († 1248), ya maestro en Teología, ingresó en la Orden y fue su primer maestro. Le sucedió, en 1236, su discípulo Ricardo Fishacré († h. 1248), autor de un *Comentario a las Sentencias.* Le sucedió Roberto Kilwardby, que también seguía la línea tradicional de la escolástica.

El sucesor en el arzobispado de Cantorbery fue Juan Peckham, que ya había combatido en París a santo Tomás en vida. En 1284 confirmó la condenación de su antecesor y en 1286 la extendió a otras ocho tesis. En ese mismo año excomulgó al tomista Ricardo Knapwell, que murió en Bolonia solo y abandonado.

Según declaró en el proceso Bartolomé de Capua, oyó explicar a fray Hugo de Luca que cuando san Alberto Magno, que ya tenía setenta años, se enteró en Colonia de esta persecución de su discípulo:

«Dijo que quería viajar a París para defender aquellos escritos. Los frailes predicadores de su convento, temiendo la decrepitud producida por la edad y el largo viaje, intentaron disuadirle de que lo realizará, al menos por algún tiempo. La razón principal era que fray Alberto había sido en París un hombre de gran autoridad y reputación y temían que fallase en la memoria y en su entendimiento. Sin embargo, finalmente fray Alberto, que era arzobispo u obispo, dijo que quería ir a París, para defender tan nobles escritos. Fue a París con el provincial fray Hugo de Luca. Una vez llegado a París, fray Alberto convocó al Estudio General del convento de París y subió a la cátedra y dijo con autoridad: "¿Qué alabanza es para un ser vivo ser alabado por los muertos?", suponiendo que fray Tomás era el ser vivo y los demás, los muertos. Y diciendo alabanzas gloriosas y excelsas de fray Tomás, dijo que

[33] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c., 112.

estaba dispuesto en un examen ante peritos a defender los escritos de fray Tomás, como resplandecientes de verdad y de santidad.

Después de haber hablado mucho para gloria de Dios y para la aprobación de los escritos, fray Alberto regresó a Colonia acompañado de fray Hugo. Una vez en su convento, fray Alberto quiso leer todos los escritos ordenados de fray Tomás y reuniendo en sesión solemne a todos los frailes hizo una recomendación eximia, gloriosa y excelsa. Finalmente, concluyó que en sus escritos fray Tomás puso fin a todos los que trabajan, hasta el fin del mundo, y a continuación que todos los demás trabajan en vano. Y según refirió fray Hugo, que fue testigo de todo, siempre que se nombraba a fray Tomás en su presencia, fray Alberto lloraba»[34].

Esta intervención directa, que hizo san Alberto en su viaje a París, que realizó entre el 31 de mayo y 26 de septiembre de 1277, causó una gran impresión. Sin embargo, su presencia y defensa no consiguieron que se retiraran las proposiciones tomistas condenadas. Tan poco éxito tuvo que incluso Esteban Tempier comenzó a preparar un nuevo ataque.

No pudo ya llevarlo a cabo porque después de la muerte de Juan XXI, el 20 de mayo, antes del viaje de san Alberto a París, gobernó la sede vacante el colegio cardenalicio hasta la elección del nuevo Papa, que fue Nicolás III, en 1280. Roma prohibió al obispo de París —que murió en 1279—, que continuara ocupándose de aquel asunto. También el arzobispo de Corinto, Pedro de Conflans, OP, residente en la curia, probablemente de acuerdo con el colegio de cardenales, hizo saber a Roberto Kildwarby su profundo disgusto por sus actuaciones contra el tomismo.

Con las condenas de París y Oxford y la defensa de san Alberto, los dominicos tomaron conciencia de que fray Tomás estaba representando a toda la Orden. Se estaba atacando no a un simple profesor dominico de la provincia de Roma, sino a un eminente maestro de la Orden. En el Capítulo general de Milán, de 1278, enviaron a Oxford dos dominicos como visitadores para que con plenos poderes reprimieran el ataque a los escritos del «venerable fray Tomás de Aquino» que se estaban produciendo dentro de la Orden. Los visitadores no pudieron tomar medidas contra Kilwardby porque como prelado no estaba dentro de la jurisdicción dominicana. Sin embargo, gracias a que había sido ya nombrado cardenal y se encontraba en Roma, pudieron cumplir perfectamente su cometido en la provincia dominicana inglesa.

El Capítulo general de París de 1279, todavía con el maestro general Juan de Vercelli, prohibió que se atacase a santo Tomás y a sus escritos, de manera que las autoridades dominicanas castigarían a quienes lo hicieran. En otro, celebrado también París, en 1286, ya con el séptimo maestro de la Orden, Munio de Zamora (1285-1291), se añadió que todos los dominicos tenían que sostener que la doctrina de fray Tomás es defendible y que, además, debía promoverse su enseñanza

[34] *Processus canonizationis...*, o.c., 324-325: LXXXII, Bartolomé de Capua.

entre ellos. Los siguientes capítulos generales no se ocuparon ya de esta cuestión.

Esta situación de silencio cambió con el dominico francés Durando de Saint-Pourçain (1270/75-1334), que fue maestro en París y después en la curia pontificia de Aviñón. Escribió tres comentarios a las *Sentencias*. En el primero, presentó doctrinas contrarias a las de santo Tomás. Suscitó, por ello, una fuerte reacción en la Orden dominicana. En el segundo comentario, las atenuó.

Durando, en su reacción contra santo Tomás, mostró también una gran hostilidad contra Aristóteles, sobre todo con su doctrina del conocimiento. También en polémica con santo Tomás, rechazó la doctrina de la moción divina inmediata en la acción de las criaturas. En la polémica posterior sobre el concurso divino, en la escolástica de la edad moderna, la posición de Durando fue el punto de partida de las posiciones no tomistas

La Orden de Predicadores no aceptó las doctrinas modernas de Durando que anunciaban ya el nominalismo. En el año 1309, el Capítulo general de Zaragoza, con el maestro general Aymeric de Piacenza (1304-1311), ordenó a todos los profesores dominicos que enseñaran según las doctrinas de santo Tomás. En el Capítulo general de Metz, en 1313, con Berenguer de Landore (1312-1317), la Orden dominicana se comprometió a seguir la doctrina de fray Tomás de Aquino y, por tanto, quedó establecido que nadie en la Orden pudiera enseñar y predicar algo diferente a ella. Se ordenó, además, que todo fraile que fuera enviado a París tenía que haber estudiado tres años como mínimo la doctrina tomista.

Los comentarios a las *Sentencias* de Durando fueron censurados por una comisión de teólogos dominicos. En el Capítulo general de 1315, reunido en Bolonia, se dio un paso más. Se destituiría del cargo docente a todo el que no enseñara la doctrina del Aquinate. Esta resolución no afectó a Durando, que, por haber sido nombrado obispo de Lioux, ya no estaba sujeto a la jurisdicción de la Orden dominicana.

En su tercer comentario redactado cuando había sido ya nombrado obispo, Durando volvió a sus primeras posiciones antitomistas. Sin embargo, sus tesis no pudieron ya competir con las de santo Tomás, que habían sido aceptadas por todos. No obstante, tuvieron algunos seguidores, como el dominico inglés Roberto Holkot († 1349), que enseñó en Cambridge, y Armando de Belvezer († h. 1333-1340), maestro en la curia pontificia.

En el siglo XVI se crearon cátedras de Durando en París y Salamanca para combatir la escuela tomista, pero tuvieron una vida efímera. No obstante, con la canonización de fray Tomás en 1323, toda resistencia en la Orden dominicana desapareció. El estudio y la defensa de la doctrina de santo Tomás quedaron unidos al espíritu de la orden. Todo dominico lo tenía como un honor.

La mancha que sobre el tomismo dejó la condenación de 1277 quedó borrada, en parte, cuando siete años más tarde, después de la cano-

nización de santo Tomás, el entonces arzobispo de París, Esteban de Bourret, levantó la censura sobre las tesis del Aquinate condenadas. La autoridad de su obra continuó en ascenso.

Puede afirmarse que la promoción en la difusión y aprecio de sus doctrinas se ha ido incrementando a lo largo del tiempo e incluso del espacio. Además, siempre y en todas partes, se ha considerado que prestan un gran servicio a la Iglesia. Quizá en el arte se encuentra la mejor exposición de esta idea, expuesta de una forma plástica. A partir de principios del siglo XVII, empezaron a representarse los llamados «triunfos de la Iglesia» porque la simbolizaban con una nave, tal como se había hecho en los primeros siglos. En la defensa de la nave de la Iglesia de los ataques de sus enemigos, aparece siempre santo Tomás.

Una de las obras más expresivas de toda la serie de grabados y pinturas de los siglos XVII y XVIII de esta temática, es la del pintor barroco Melchor Pérez de Holguín, (1660-1732). Nacido en Cochabamba, parece ser que fue discípulo de Murillo. En 1708 pintó la obra *Triunfo de la Iglesia,* que se encuentra en la parroquia de San Lorenzo, en Potosí, actualmente en Bolivia. En su asombrosa composición, aparece como tema principal —en el centro del cuadro— la nave de la Iglesia defendida por santo Tomás, y este que destaca con su hábito dominicano de túnica blanca, escapulario del mismo color, cinturón de cuero del que pende un rosario y capa negra. La Iglesia se mantiene firme en un mar agitado, que representa al mundo y, además, en combate contra sus enemigos: los cismáticos, los herejes —que ya han sido vencidos, pues sus barcas han naufragado y se ven ya muertos a la deriva del mar—, y los demonios. Estas fuerzas del mal disparan sus armas contra la nave, que tiene como mástil a Jesús crucificado, y a su lado la Virgen, a san Juan Evangelista y a san Juan Bautista. Está conducida en el timón de la popa por el apóstol san Pedro, que está acompañado por los fundadores de las órdenes religiosas. En el extremo de la proa se ve a san Pablo y detrás a santo Domingo y a san Francisco. La nave de la Iglesia está asistida por la Iglesia Triunfante, que se asoma por el cielo, y por el arcángel san Miguel, que ayuda en la lucha con su espada. En el mar, la nave está defendida por santo Tomás, subido a una barca. De pie, con un escudo que lleva pintada una custodia y una espada de fuego, lucha contra todos los demonios que le disparan con arcos y arcabuces.

La referencia a la Eucaristía en esta alegoría de la Iglesia con el «Doctor eucarístico» parece una predicción de la actualidad del Aquinate en nuestros tiempos, en los que la eclesiología, después del concilio Vaticano II, se ha hecho más eucarística. Ha sido más consciente, de acuerdo con el pensamiento de santo Tomás, de que la Iglesia es «el templo edificado para perpetuar la renovación del misterio pascual mediante la celebración eucarística»[35].

[35] A. BANDERA, *Eclesiología,* o.c., 740.

En esta barca, junto a santo Tomás, reman los cinco doctores de la Iglesia occidental que, con el Aquinate, eran los seis que habían sido proclamados hasta aquel momento. En aquella época habían sido declarados diez doctores de la Iglesia: san Ambrosio, san Jerónimo, san Agustín, san Gregorio Magno (Padres de Occidente, declarados doctores el 20 de septiembre de 1295 por Bonifacio VIII), santo Tomás de Aquino (declarado doctor por san Pío V, el 11 de abril de 1567), san Atanasio, san Basilio, san Gregorio Nacianceno, san Juan Crisóstomo (Padres orientales, declarados doctores por san Pío V, 1568) y san Buenaventura (por Sixto V, el 14 de marzo de 1588).

La autoridad doctrinal de santo Tomás quedó ya manifestada desde el principio con el título de «Doctor communis», doctor común o universal, el doctor de todos los doctores. Puede considerarse que empezó a darle tal título Jacobo Capocci de Viterbo († 1308) de la Orden de San Agustín. El llamado «Doctor speculativus» había estudiado en París, fue obispo de Benevento y arzobispo de Nápoles. En 1911, el papa Pío X lo beatificó. Según cuenta Bartolomé de Capua en el proceso de canonización de Nápoles: «Fray Jacobo decía que en sus obras se encuentra la verdad común, la claridad común, la iluminación común, el orden y la doctrina común para llegar a la perfecta intelección»[36]. Durante el siglo siguiente no se le conocía a santo Tomás por otro nombre que «Doctor común».

El dominico fray Luis de Valladolid escribía a principios de este siglo que santo Tomás era el doctor común porque en su doctrina se encuentra «estilo breve, palabra agradable, firme, claro y elevado juicio» *(brevis stylus, grata facundia, firma, clara, celsa sentencia)*[37]. También durante el siglo XV se le comenzó a llamar «Doctor angelicus».

Una fecha decisiva en la historia del tomismo, por el cambio que operó en la apreciación de su obra, fue el 18 de julio de 1323, cuando el papa Juan XXII canoniza a Tomás de Aquino en Aviñón, con la bula *Redemptionem misit Dominus*[38]. El mismo papa había abierto el proceso el 1 de marzo de 1318 y se había cerrado satisfactoriamente el 14 de julio de 1323. Quedaba, por tanto, declarado que sus escritos en nada se oponían a la fe, y, como consecuencia, no se podían condenar. Además, parece que el Papa no sólo canonizó su vida virtuosa, sino también sus obras, cuando dijo al abrirse el proceso:

> «Iluminó la Iglesia de Dios más que ningún otro doctor, y saca más provecho el que estudia un año solamente en sus libros, que el que sigue en todo el curso de su vida las enseñanzas de los otros»[39].

Al año siguiente, en la Universidad de París, dos meses antes del levantamiento de la condena de 1277 —el 15 de mayo de 1324, por el

[36] *Processus canonizationis...,* o.c., 326: LXXXI, Bartolomé de Capua.
[37] S. RAMÍREZ, *Introducción a Tomás de Aquino,* o.c., 179.
[38] JUAN XXII, «Bulla *Redemptionem misit Dominus*», o.c.
[39] S. RAMÍREZ, *Introducción a Tomás de Aquino,* o.c., 186.

nuevo obispo de París Esteban de Bourret—, se celebró, por primera vez, la fiesta de santo Tomás de Aquino el 7 de marzo. El maestro Pedro Roger de Beaufort (1291-1352) pronunció un panegírico en honor del santo en el que comenzó llamándole «Nuestro Doctor» *(Doctor noster).* Después, en 1342, antes de ser elegido papa con el nombre de Clemente VI (1342-1352), en otro panegírico pronunciado en Aviñón, le aplicó las siguientes palabras de la Biblia: «Resplandeció como sol refulgente en el templo de Dios» (Eclo 50,7).

Siendo ya Papa, en 1346, en el Capítulo general de la Orden reunido en Brives (Francia), bajo el maestro general fray Garino de Guy, mandó que se impusiese a todos los dominicos no desviarse de la doctrina de santo Tomás. Muchos de los papas siguientes, como Urbano V (1362-1370), Nicolás V (1447-1455), Alejandro VI (1492-1503) y Pío IV (1559-1565), insistieron en destacar el carácter iluminador de su doctrina.

El 11 de abril de 1567, en la bula *Mirabilis Deus,* san Pío V (1566-1572), el papa dominico de Lepanto (1571), proclamó a santo Tomás de Aquino «Doctor de la Iglesia Universal». También concedió que el reino de Nápoles le tuviese como su santo patrono. Además, en 1570, ordenó la edición de las obras completas del santo, que será conocida como edición Piana —18 volúmenes en folio, editados entre 1570 y 1571— y que siempre ha sido muy estimada.

Todos los demás papas recomendaron su doctrina, especialmente Clemente VIII (1592-1605), Paulo V (1605-1621), Alejandro VII (1655-1667) y Benedicto XIII (1724-1730), Benedicto XIV (1740-1758), Pío VI (1775-1799), León XII (1823-1829) y Pío IX (1846-1878).

El 4 de agosto de 1879, en la solemnidad de santo Domingo, el papa León XIII (1878-1903) publicó la encíclica *Aeternis Patris,* palabras con las que comienza el *Compendio de teología* del Aquinate. En este célebre documento, propuso la restauración de la filosofía y la teología católica sobre la base de la doctrina de santo Tomás.

El 18 de enero de 1880, en el motu proprio *Placere nobis,* León XIII ordenó una nueva edición de las obras completas de santo Tomás, que será conocida como edición leonina —edición crítica en curso de publicación—. En el breve *Cum hoc sit,* de 4 de agosto de 1880, primer aniversario de la *Aeterni Patris,* designó a santo Tomás patrono de todos los estudios, o patrono de todas las universidades, academias, colegios y escuelas católicas de todo el mundo. Un poco antes, el 8 de mayo de 1880 se había inaugurado la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino, instituida el 15 de octubre de 1879 por el motu proprio *Iampridem.*

El papa san Pío X (1903-1914) en el motu proprio *Doctoris Angelici,* publicado el 29 de junio de 1914, ordenó la adopción de la *Suma teológica* de santo Tomás para la enseñanza de la Teología. Advertía a «quienes se dedican a enseñar filosofía y teología, que el separarse de las huellas de santo Tomás, principalmente en cuestiones de metafísica, no será sin gran detrimento». Asimismo, pedía que:

> «Se tengan clases de la misma *Suma teológica,* ya que, comentando este libro, será más fácil entender e ilustrar los solemnes Decretos y Actas de la Iglesia docente, que después de la *Suma* han aparecido. Pues desde que el santo doctor con preciosa muerte salió de este mundo, no ha habido concilio en la Iglesia al que no haya asistido santo Tomás con los tesoros de su doctrina»[40].

Es muy cierto que los ocho concilios que se han celebrado después de la muerte del Aquinate —II de Lyon (1274), Vienne (1311-1312), Constanza (1414-1418), Florencia (1439-1445), V de Letrán (1512-1517), Trento (1545-1563), Vaticano I (1869-1870) y Vaticano II (1962-1965)— ha estado presente la obra de santo Tomás.

El 27 de julio de 1914, la Sagrada Congregación de Estudios por orden de san Pío X publicó las *Veinticuatro tesis tomistas,* documento que señala principios metafísicos del Aquinate para facilitar la enseñanza de lo preceptuado por el motu proprio del Papa. Al promulgarse en 1917 el *Código de derecho canónico,* durante el pontificado del siguiente papa Benedicto XV, se incorporaron todas estas disposiciones sobre la enseñanza, y se dispuso, por tanto, que la Filosofía y la Teología debían seguir los principios y el método de santo Tomás.

Durante el pontificado de Benedicto XV (1914-1922), la Sagrada Congregación de Estudios confirmó —el 7 de marzo de 1916— que las *Veinticuatro tesis tomistas* se habían propuesto como «normas directivas seguras». El nuevo Papa en el motu proprio *Non multo post,* de 31 de diciembre de 1914, dirigido a la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás, ensalzó la filosofía tomista llamándola «Filosofía según Cristo». En este documento, después de señalar la importancia de utilizarla como guía en nuestra época, añadió:

> «Estando Nos, como Nuestros antecesores, plenamente persuadidos de que únicamente por el progreso de aquella Filosofía que sea "según Cristo" (Col 2,8) debemos trabajar, y de que, por lo tanto, el estudio de la misma Filosofía debe regularse en absoluto según los principios y métodos del Aquinatense, si ha de ser completa, en cuanto pueda alcanzar la razón humana»[41].

Con esta valoración y recomendación del pensamiento de santo Tomás, y otras parecidas de los sumos pontífices, que no se han hecho nunca de ningún otro pensador cristiano, sin embargo, no se proclaman la filosofía y la teología de santo Tomás como las propias de la Iglesia católica. Juan Pablo II recordó en la encíclica *Fides et ratio* que no hay una «filosofía oficial de la Iglesia, puesto que la fe como tal no es una filosofía» (FR 76). De manera que: «La Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras» (FR 49). Lo mismo puede decirse de la teología.

Existen muchas modalidades de filosofía y teología que armonizan con la fe —en el caso de la primera—, o que son exposiciones raciona-

[40] Pío X, m. p. *Doctoris Angelici* (29-6-1914): *AAS* 6 (1914) 384-386.
[41] Benedicto XV, m. p. *Non multo post* (31-12-1914).

les de lo implícitamente revelado. Este reconocimiento del pluralismo filosófico, regido por la verdad a la que está orientada naturalmente la razón humana, y del teológico, por la fe, el asentimiento, por la gracia, a lo explícitamente revelado, no impide a la Iglesia la recomendación a todos los fieles e incluso la prescripción de las doctrinas de santo Tomás en sus centros educativos, especialmente los dedicados a los estudios eclesiásticos, por considerar que son la mejor expresión conceptual del mensaje revelado.

Pío XI (1922-1939), el papa que sucedió a Benedicto XV, publicó una encíclica dedicada a santo Tomás, titulada *Studiorum ducem,* el 29 de junio de 1923, con motivo del sexto centenario de su canonización. La encíclica es una llamada a que se acuda, en nuestros tiempos, a la obra del Aquinate.

> «Así como en otro tiempo se dijo a los egipcios en extrema escasez de víveres: "Id a José", a que él les proveyese del trigo que necesitaban para alimentarse, así a todos cuantos ahora sienten hambre de la verdad, nos les decimos: "Id a Tomás", a pedirle el alimento de sana doctrina, de que él tiene opulencia para la vida sempiterna de las almas»[42].

Pío XII (1939-1958), en su encíclica *Humani generis,* del 12 de agosto de 1950, y en otros documentos, volvió a recomendar la filosofía de santo Tomás. Explica, en esta famosa encíclica, que la importancia que le ha dado la Iglesia se debe a que:

> «Conoce perfectamente por la experiencia de muchos siglos que el método y el sistema del Aquinate sobresale por su singular valor, ya para la enseñanza de los jóvenes, ya para la investigación a fondo de las recónditas verdades, y que su doctrina se armoniza como al unísono con la divina revelación y es eficacísima para establecer con seguridad los fundamentos de la fe y para recoger de modo útil y seguro los frutos de un sano progreso»[43].

Indica también, en este mismo pasaje, que por estos motivos la Iglesia quiere que los sacerdotes aprendan las materias filosóficas «según el método, la doctrina y los principios del "Doctor angélico"». Asimismo, concluye:

> «Es muy deplorable que hoy en día algunos desprecien una filosofía que la Iglesia ha aceptado y aprobado, y que imprudentemente la apelliden anticuada por su forma [...] Y mientras desprecian esta filosofía ensalzan otras, antiguas o modernas, orientales u occidentales, de tal modo que parecen insinuar que, cualquier filosofía o doctrina opinable, añadiéndole —si fuere menester— algunas correcciones o complementos, puede conciliarse con el dogma católico. Pero ningún católico puede dudar de cuán falso sea todo eso»[44].

[42] «Come dunque un giorno fu detto agli Egiziani, nel loro estremo bisogno di vivere, *"Andate da Giuseppe"* perché avessero da lui in abbondanza il frumento per alimentare il loro corpo, così ora a tutti gli affamati di verità Noi diciamo: *"Andate da Tommaso"* per aver da lui, che ne ha tanta abbondanza, il pascolo della sana dottrina e il nutrimento delle loro anime per la vita eterna».

[43] Pío XII, Carta enc. *Humani generis* (12-8-1950) n.2: *AAS* 42 (1950) 561-577.

[44] Ibíd., n.26.

En el concilio Vaticano II, inaugurado por Juan XXIII (1958-1963) el 11 de octubre de 1962, en tres ocasiones recomendó el magisterio de santo Tomás (GE 10; OT 15-16). Poco después, el Papa declaró:

> «Estamos persuadidos de que si se fomentan los estudios de las doctrinas del "Doctor angélico" se cumplirán mejor las determinaciones de los padres del concilio ecuménico Vaticano»[45].

Pablo VI (1963-1978), en la extensa carta *Lumen Ecclesiae,* del 20 de noviembre de 1974, dedicada a santo Tomás con motivo del VII centenario de su muerte, afirmó que:

> «Santo Tomás llegó a una síntesis grandiosa y armónica del pensamiento, de valor verdaderamente universal, en virtud de la cual es maestro también en nuestro tiempo»[46].

Declaró también en el documento que: «Lo recomendamos a nuestros contemporáneos —cosa que ha hecho y sigue haciendo la Iglesia— como maestro en el arte de pensar» («maestro nell'arte del ben pensare»)[47].

> «Sabemos que hoy día no todos están de acuerdo con esto. Pero no se nos oculta que muchas veces el recelo o aversión que se siente hacia santo Tomás deriva de un contacto superficial y discontinuo con su doctrina, más aún, del hecho de que no se leen ni se estudian sus obras. Por eso, también nosotros, como hizo Pío XI, recomendamos a todos los que deseen formarse un criterio maduro acerca de la postura que hay que adoptar en esta materia: ¡Id a Tomás! (enc. *Studiorum ducem).* Buscad y leed las obras de santo Tomás —repetimos con gusto— no sólo para encontrar alimento espiritual seguro en aquellos opulentos tesoros, sino también y ante todo, para daros cuenta personalmente de la incomparable profundidad, riqueza e importancia de la doctrina que contienen»[48].

Juan Pablo II (1978-2005) reafirmó siempre el valor y la actualidad del pensamiento de santo Tomás. Además, en el vigente *Código de derecho canónico,* que promulgó en 1983, se continúa fundamentando la formación filosófica y teológica en santo Tomás. Deben destacarse en este sentido las encíclicas *Veritatis splendor,* dedicada a la ética (6 de agosto de 1993) y *Fides et ratio,* a la filosofía (14 de septiembre de 1998). En esta última, recoge el calificativo «apóstol de la verdad»[49] con el que le había distinguido el papa Pablo VI, citando a Tocco. Se explica que:

> «Santo Tomás amó de manera desinteresada la verdad. La buscó allí donde pudiera manifestarse, poniendo de relieve al máximo su universalidad. El Magisterio de la Iglesia ha visto y apreciado en él la pasión por la verdad; su pensamiento, al mantenerse siempre en el horizonte de la verdad universal, objetiva y trascendente [...] Su filosofía es verdaderamente la filosofía del ser y no del simple parecer» (FR 44).

[45] JUAN XXIII, m. p. *Dominicianus ordo,* 7-3-1963: *AAS* 55 (1963) 207-208.

[46] PABLO VI, Enc. *Lumen Ecclesiae* (20-11-1974) n.19: *AAS* 66 (1974) 692.

[47] Ibíd., n.2: ibíd., 674.

[48] Ibíd., n.3: ibíd., 675.

[49] Ibíd., n.10: ibíd., 683. Cf. GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c., 48.

Fue de especial importancia la proclamación de un nuevo título a santo Tomás, el de «Doctor humanitatis», el 13 de septiembre de 1980. Juan Pablo II le confirió este nuevo honor porque lo veía como el maestro que necesita la humanidad actual. Explicaba unos años después, en 1999, que:

> «"Doctor humanitatis" es el nombre que damos a san Tomás de Aquino porque estaba siempre dispuesto a tomar los valores de todas las culturas ("Alocución a los participantes del VIII Congreso Tomístico Internacional", 13-9-1980). En las condiciones culturales de nuestro tiempo parece verdaderamente oportuno desarrollar siempre más esta parte de la doctrina tomista que trata de la humanidad, dado que sus afirmaciones sobre la dignidad de la persona humana y sobre el uso de su razón, perfectamente acordes con la fe, hacen de santo Tomás un maestro para nuestro tiempo. Los hombres, sobre todo en el mundo de hoy, están preocupados por este interrogante: ¿Qué es el hombre? Utilizando este apelativo, "Doctor humanitatis", camino sobre las huellas del concilio ecuménico Vaticano II, sobre el uso de la doctrina del Aquinate, sea en la formación filosófica y teológica de los sacerdotes (Decreto *Optatam totius,* 16), sea en el profundizar en la armonía y la concordia entre la fe y la razón en la Universidad (Declaración *Gravissimum educationis,* 10)»[50].

Sobre la actualidad de la doctrina tomista de las relaciones entre la fe y la razón, Benedicto XVI, que tanto ha insistido en la importancia de la razón no sólo para toda la vida humana, sino también para la fe, ha dicho, de «santo Tomás de Aquino, gran doctor de la Iglesia», que:

> «Con su carisma de filósofo y de teólogo, ofrece un valioso modelo de armonía entre razón y fe, dimensiones del espíritu humano que se realizan plenamente en el encuentro y en el diálogo entre sí. Según el pensamiento de santo Tomás, la razón humana, por decirlo así, "respira", o sea, se mueve en un horizonte amplio, abierto, donde puede expresar lo mejor de sí. [...] La relación entre fe y razón constituye un serio desafío para la cultura actualmente dominante en el mundo occidental [...] urge redescubrir de modo nuevo la racionalidad humana abierta a la luz del Logos divino y a su perfecta revelación, que es Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre. Cuando es auténtica, la fe cristiana no mortifica la libertad y la razón humana; y entonces, ¿por qué la fe y la razón deben tener miedo una de la otra, si encontrándose y dialogando pueden expresarse perfectamente? La fe supone la razón y la perfecciona, y la razón, iluminada por la fe, encuentra la fuerza para elevarse al conocimiento de Dios y de las realidades espirituales. La razón humana no pierde nada abriéndose a los contenidos de la fe; más aún, esos contenidos requieren su adhesión libre y consciente»[51].

3. El legado de santo Tomás

La obra escrita de santo Tomás, su mejor legado, es perenne. No muere porque es verdadera y la verdad es siempre actual. En el siglo XXI debe estar, además, más presente que nunca porque se patentiza claramente su necesidad.

[50] JUAN PABLO II, Carta ap. *Inter munera Academiarum* (28-1-1999) n.4.
[51] BENEDICTO XVI, «Ángelus» (28-1-2007).

Joseph Ratzinger, en 1988 —mucho antes de ser elegido Papa y tomar el nombre de Benedicto XVI— refiriéndose al mundo y la cultura de hoy, en una obra en la que enlaza temas filosóficos, teológicos y espirituales, escribía que, a diferencia de otras épocas, se ha generalizado la desesperación.

> «En la secularización creciente del mundo, en el que la necesidad de lo infinito del hombre va en vano en contra de muro de lo finito, la desesperación ya hace tiempo que no es una excepción»[52].

La desesperación, o defecto de esperanza, que ya no es una anormalidad[53], se define en relación al amor. «La desesperación es la convicción de haber perdido para siempre todo amor, el horror de la total soledad»[54]. Nota también Ratzinger que existe toda una tradición, en el pensamiento cristiano, en el estudio sobre los orígenes y las consecuencias de este grave mal. «Si seguimos este análisis, verificaremos con estupor que se trata exactamente de una fotocopia de los problemas de nuestra época». Una de las manifestaciones de la actualidad de santo Tomás es su estudio de esta problemática.

> «Tomás de Aquino [...] ha recuperado la herencia de los antiguos y de los padres de forma magistral, y ha sido capaz de unificarlos. Según él la raíz de la desesperación se encuentra en la así llamada "acidia", que nosotros, a falta de una palabra mejor, traducimos por pereza, entendiendo en todo caso con este término algo mucho más profundo que la simple pereza, en cuanto falta de voluntad de un hacer activo»[55].

Enseña santo Tomás que la posesión de un bien espiritual proporciona un gozo. Lo opuesto al gozo del bien espiritual es la acidia. A su estudio dedica una cuestión en la *Suma teológica.* Comienza indicando que: «La acidia se opone al gozo [...] que se tiene del bien divino». La definición que da de este tipo de disgusto o pena es la de san Juan Damasceno.

> «Según Damasceno, la acidia es "cierta tristeza que apesadumbra" *(Exposición exacta de la fe ortodoxa,* 2, c.14), es decir, una tristeza que de tal manera deprime el ánimo del hombre, que nada de lo que hace le agrada, igual que

[52] J. RATZINGER, *Mirar a Cristo,* trad. X. Serra (Edicep, Valencia ²2005) 74.
[53] En la segunda de sus encíclicas, dedicada precisamente a la esperanza, Benedicto XVI afirma que: «Un mundo sin Dios es un mundo sin esperanza (cf. Ef 2,12)» (SS 44) porque «quien no conoce a Dios, aunque tenga múltiples esperanzas, en el fondo está sin esperanza, sin la gran esperanza que sostiene toda la vida (cf. Ef 2,12» (SS 27). Al igual que santo Tomás, sostiene que: «La razón es el gran don de Dios al hombre, y la victoria de la razón sobre la irracionalidad es también un objetivo de la fe cristiana. Pero ¿cuándo domina realmente la razón? ¿Acaso cuando se ha apartado de Dios? ¿Cuando se ha hecho ciega para Dios? La razón del poder y del hacer ¿es ya toda la razón? Si el progreso, para ser progreso, necesita el crecimiento moral de la humanidad, entonces la razón del poder y del hacer debe ser integrada con la misma urgencia mediante la apertura de la razón a las fuerzas salvadoras de la fe, al discernimiento entre el bien y el mal. Sólo de este modo se convierte en una razón realmente humana. [...] Digámoslo ahora de manera muy sencilla: el hombre necesita a Dios, de lo contrario queda sin esperanza. Visto el desarrollo de la edad moderna, la afirmación de san Pablo citada al principio (Ef 2,12) se demuestra muy realista y simplemente verdadera» (SS 23).
[54] J. RATZINGER, *Mirar a Cristo,* o.c., 73.
[55] Ibid., 75.

se vuelven frías las cosas por la acción corrosiva del ácido. Por eso la acidia implica cierto hastío para obrar, como lo muestra el comentario de la Glosa a las palabras del Salmo: "Toda comida les deba náuseas" (Sal 106,18)».

Acidia proviene de «ácido», de aquello que tiene un sabor amargo, que es corrosivo, o destructivo, y que roe o consume de una manera más o menos gradual. Es una tristeza que produce pena y disgusto, pero no por los males, sino ante los bienes. Precisa el Aquinate que la tristeza, que aparece en la definición, lo es por un bien espiritual.

«Hay también quien dice que la acidia es "la indolencia del alma en empezar lo bueno" (*Glossa* de Pedro Lombardo). Este tipo de tristeza siempre es malo: a veces, en sí mismo; otras, en sus efectos. Efectivamente, tal tristeza en sí misma es mala: versa sobre lo que es malo en apariencia y bueno en realidad; a la inversa de lo que ocurre con el gozo malo, que proviene de un bien aparente y de un mal real. En conclusión, dado que el bien espiritual es un bien real, la tristeza del bien espiritual es en sí misma mala».

Las cosas de este mundo pueden desearse desordenadamente, siendo, por tanto, malas para el sujeto, aunque en sí mismas sean buenas. Se presentan de ese modo como buenas, siendo en realidad malas. A la inversa ocurre cuando el sujeto está afectado por la acidia porque los bienes espirituales se le presentan como males, por esto le producen tristeza. La acidia es en sí misma un mal porque es una tristeza por un bien, aunque aparentemente se sienta como un mal.

También es un mal por su efecto principal, el impedir el obrar, ya que el abatimiento y hundimiento que se derivan de ella imposibilitan la ejecución del bien espiritual. Esta tristeza de la acidia no es como resultado de un mal, como es el pecado, pero:

«Incluso la tristeza que proviene de un mal real es mala en sus efectos cuando llega hasta el extremo de ser tan embarazosa que retrae totalmente al hombre de la obra buena. Por eso incluso san Pablo no quiere que el penitente: "Se vea consumido por la excesiva tristeza" (2 Cor 2,7) del pecado. Por tanto, dado que la acidia, en el sentido de tristeza del bien espiritual, es doblemente mala: en sí misma y en sus efectos. Por eso es pecado la acidia, ya que en los impulsos apetitivos al mal lo llamamos pecado»[56].

Se tiene tristeza por haber cometido el mal y del que ahora hay arrepentimiento. Sin embargo, después, una vez perdonado, como indica el Aquinate, debe terminar la tristeza y olvidarse del pecado. Hay que perdonarse a sí mismo, al igual que Dios que ya lo ha perdonado. De no hacerlo así se impediría reemprender el camino del bien. La tristeza por el pecado, antes de su perdón, es una tristeza «según Dios», como se dice en el texto de san Pablo, citado por santo Tomás (2 Cor 7,10).

Al comentar este pasaje paulino, en la *Lectura a la Epístola segunda de san Pablo a los Corintios,* explica santo Tomás que:

[56] *STh.* II-II q.35 a.1 in c.

«El amor con el que amamos a Dios nos hace servir con gusto a Dios, procurar solícitamente su honor y dedicarnos dulcemente a Dios. Y como pecando nos apartamos del servicio Dios y por lo mismo no nos dedicamos a él, ni procuramos su honor, por lo mismo el amor de Dios causa tristeza de haber pecado, y esta es la tristeza según Dios, tristeza que no tuvimos para mal, ni para daño, sino más bien para fruto y mérito»[57].

Para delimitar el significado de este vicio, todavía santo Tomás hace cuatro aclaraciones. Nota, en primer lugar, que la acidia, o «tristeza de un bien espiritual», puede tener un origen fisiológico.

«Las pasiones del apetito sensitivo pueden de suyo ser pecados veniales e inducen al alma al pecado mortal. Y, pues el apetito sensitivo tiene órgano corporal, se sigue que por alguna transmutación corporal el hombre sea más hábil para algún pecado. Por eso puede suceder que por algunas transmutaciones corporales, que acaecen a sus tiempos, nos molesten más ciertos pecados y pues toda flaqueza corporal de suyo dispone a la tristeza, los que ayunan son más combatidos de acidia hacia el mediodía, en que comienzan a sentir la falta de comida y se sienten agobiados por el calor del sol»[58].

Escribe santo Tomás que así lo indica Juan Casiano en otro de sus escritos: *Las normas de los monasterios,* que contribuyó a la difusión del monaquismo en Europa[59]. Decía Casiano que puede considerársele como uno de los grandes educadores del mundo occidental:

«La acidia molesta sobre todo al monje hacia la hora sexta, como cierta fiebre que da en un tiempo señalado, causando en el enfermo ardentísimos dolores de alma, con su subida a ciertas y acostumbradas horas»[60].

En segundo lugar, advierte el Aquinate que la tristeza es una pasión que no es mala. Se convierte en un mal cuando es excesiva, por no estar medida por la recta razón, o cuando, en lugar de estar motivada por algo malo, lo es por un bien.

«Las pasiones en sí mismas no son pecado, pero merecen vituperio cuando se aplican a algo malo, al igual que son dignas de encomio cuando se aplican a algo bueno. De ahí que la tristeza en sí misma no implica ni algo laudable ni algo vituperable. Es digna de encomio la tristeza cuando proviene de mal real, ante el cual permanece moderada. Es en cambio, vituperable cuando proviene del bien, o es tristeza excesiva del mal. Por eso es pecado la acidia»[61].

Lo propio de la acidia es entristecerse por un bien y ello, observa santo Tomás en tercer lugar, no tiene ninguna relación con la humildad. Debe tenerse en cuenta que la acidia es una tristeza ante los bienes que provienen de la generosidad divina.

[57] *In 2 Cor.* VII, lect. III.
[58] *STh.* II-II q.35 a.1 ad 2.
[59] Ibíd., a.1 ob 2.
[60] CASIANO, *De Coenobiorum Institutis et de octo principalium vitiorum remediis Libri duodecim,* X, c. 2.
[61] *STh.* II-II q.3, a.1 ad 1.

«Atañe a la humildad que el hombre no se engría considerando sus defectos, pero no es humildad, sino ingratitud, despreciar los bienes recibidos de Dios. Nos entristecemos, en efecto, de lo que consideramos como malo o de poco valor. Es, pues, necesario que, realzando los bienes ajenos, no despreciemos los bienes recibidos de Dios, pues se nos volverían tristes»[62].

Una última advertencia sobre la acidia, la cuarta, es que para luchar contra ella no hay que apartarse del bien que la provoca, sino, por el contrario, pensar más en él. Reconoce el Aquinate que:

«Siempre se debe huir del pecado. Pero el ataque del pecado se ha de superar, a veces huyendo, a veces resistiendo. Huyendo, cuando la persistencia del pensamiento aumenta el incentivo del pecado, como es el caso de la lujuria, por esa razón manda san Pablo: "Huid de la fornicación" (1Cor 6,18). Resistiendo, en cambio, cuando la reflexión profunda quita todo incentivo al pecado que proviene de ligera consideración. Es lo que se debe hacer en el caso de la acidia, pues cuanto más pensamos en los bienes espirituales, tanto más placenteros se nos hacen. El resultado será que la acidia cese»[63].

Lo aprehendido como mal siempre provoca tristeza. Cuando el mal es aparente, tal como ocurre con el bien espiritual que exige el gozo, la tristeza es pecaminosa. No constituye un pecado especial porque, como pesar por el bien espiritual en general y rechazo del trabajo que comporta su ejecución, es común a todos los vicios.

«Siendo la acidia tristeza del bien espiritual, si se toma este en general, no ofrecerá la acidia razón de vicio especial, porque todo vicio rehuye el bien espiritual de la virtud contraria. Tampoco se puede decir que lo sea por huir del bien espiritual en cuanto que es trabajoso, o molesto al cuerpo, u obstáculo de sus placeres, porque esto no distinguiría la acidia de los pecados de la carne, con los que se busca descanso y deleite corporal»[64].

La acidia no es lo mismo que la pereza, que algunos ponían en su lugar en la lista de los pecados capitales. Santo Tomás, un poco antes de este texto, presenta esta distinción de los dos vicios con la siguiente argumentación:

«El bien espiritual es objeto común que la virtud apetece y el vicio rehuye. Por consiguiente, no hay lugar para una especie particular de virtud o de vicio, a menos que se añada alguna precisión que restrinja el sentido. Ahora bien, en el caso de que la acidia sea vicio especial, parece que únicamente el trabajo podría aportar esa precisión restrictiva, ya que, en efecto, los bienes espirituales son fatigosos, y por eso hay quien huye de ellos. Por eso mismo se convierte la acidia en cierto tedio. Pero rehuir trabajos y buscar descanso corporal atañe a la pereza. En consecuencia, la acidia no sería otra cosa que pereza, y esto parece falso, puesto que la pereza se opone de suyo a la diligencia, y el gozo a la acidia»[65].

[62] Ibíd., q.35 a.1 ad 3.
[63] Ibíd., a.1 ad 4.
[64] Ibíd., a.2 in c.
[65] Ibíd., a.2 ob 3.

Cuando este bien espiritual es divino, esta tristeza pecaminosa ante un bien se convierte entonces en el vicio especial de la acidia.

«Por lo cual hay que decir que hay un orden en los bienes espirituales. Que todos los que están en las acciones de virtudes particulares se ordenan al único espiritual bien, el divino, que tiene virtud especial, cual es la caridad. De aquí que atañe a cada una de las virtudes gozar del bien propio espiritual, que consiste en su propio acto, y especialmente a la caridad el gozo espiritual, con que se goza del divino bien. Y de la misma manera, la tristeza que se contrista del bien espiritual, que está en los actos de cada una de las virtudes, no afecta a vicio especial, sino a todos ellos. Mas entristecerse del bien divino, de que se goza la caridad, es propio de un vicio especial, que se llama acidia»[66].

La acidia es opuesta al gozo del bien divino, efecto de la caridad. Por tanto, se debe considerar como pecado mortal:

«Se llama pecado mortal el que quita la vida espiritual, derivada de la caridad y por la que Dios inhabita en nosotros. Por lo cual es pecado mortal el que de suyo, según su propia razón, contraría a la caridad. Así es la acidia. Porque el efecto propio de la caridad es el gozo de Dios; y la acidia es tristeza del bien espiritual en cuanto es bien divino. Por donde, en conformidad con su género, la acidia es pecado mortal»[67].

El pecado de la acidia es contrario al gozo interno del amor a Dios. Como que es obligatorio amor a Dios, también lo es hacer lo mandado por Dios mismo, y de hacerlo se sigue el gozo:

«La acidia no es apartamiento mental de cualesquiera bienes espirituales, sino del bien divino, al que por necesidad debe unirse la mente. Por donde, si uno se contrista porque otro lo obligue a cumplir obras de virtud que no está en la obligación de hacer, no hay pecado de acidia; sino cuando se contrista de las cosas que hay que hacer inminentemente por Dios»[68].

El amor a Dios es un mandamiento y el primero del *Decálogo*. Recuerda santo Tomás al comentar este primer precepto que:

«Preguntado Cristo por los doctores de la ley antes de su Pasión sobre cuál era el primero y principal mandamiento, contestó: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente. Este es el principal y el primer mandamiento" (Mt 22,37). Él es el más grande, el más noble y el más útil entre los mandamientos todos, como aparece sobradamente claro, pues en él se cumplen todos los demás»[69].

Efecto del amor divino es la alegría. En la acidia falta completamente y su lugar lo ocupa la tristeza. Es, por tanto, un desorden, un pecado.

«El amor produce en el hombre la perfecta alegría. Sólo disfruta de veras el que vive en caridad. Quien anhela una cosa, no goza, ni sonríe, ni sosiega, hasta haberla conseguido. Y en cuanto a los bienes temporales ocurre que se

[66] Ibíd., a.2 in c.
[67] Ibíd., a.3 in c.
[68] Ibíd., a.3 ad 2.
[69] *Collat. in praecep.* V, en *Opúsculos* IV 1097.

apetecen mientras no se poseen, pero una vez alcanzados engendran tedio y repulsa. No sucede así con los espirituales, el que ama a Dios, tiene a Dios consigo, y su espíritu amante y deseoso descansa en él: "Pues quien permanece en el amor, en Dios permanece, y Dios en él" (1 Jn 4,16)»[70].

El tedio o aburrimiento que causa la posesión de las cosas del mundo es semejante a la tristeza de la acidia. Indica santo Tomás que:

«Se lee en san Pablo: "La tristeza del siglo causa la muerte" (2 Cor 7,10). Tal es la acidia, ya que no es "tristeza según Dios" ["que engendra penitencia saludable", añade san Pablo], la cual se distingue por oposición a la del siglo que causa la muerte. Por tanto, es pecado mortal»[71].

En este texto del Aquinate la acidia se hace equivalente a otra tristeza, la tristeza pesimista causada por las cosas de este mundo que, en cambio, parecen ofrecer la felicidad. Ratzinger, sobre esta paradójica y «misteriosa melancolía de este mundo», o acidia mundana, como también la llama, explica que:

«No hace mucho esta palabra podía parecer algo oscura, más aún, irreal, ya que daba a entender que los hijos de este mundo fueran mucho más alegres que los creyentes, quienes, atormentados por escrúpulos de conciencia, parecían excluidos del sereno placer de la existencia, e incluso un poco envidiosos miraban hacia los no creyentes, a quienes parecía abierto, sin ningún tipo de reflexión o de miedo, el entero jardín paradisíaco de la felicidad terrena. El gran éxodo de la Iglesia ha tenido ciertamente este fundamento, se quería ser libre de pesados límites, allí donde no sólo un árbol, sino casi todos los árboles del jardín parecían prohibidos. Parecía que sólo había libertad de alegría para los no creyentes. Para muchos cristianos de la edad moderna, el yugo de Cristo no parecía, en verdad, "ligero"; lo sentían como demasiado pesado, por lo menos como les venía propuesto por la Iglesia»[72].

Esta tristeza, que sigue a la posesión de los bienes finitos creados, considerados como bienes últimos y definitivos, es denominada por Ratzinger acidia o «pereza metafísica»[73] porque se tiene por lo que hay detrás, o más profundamente, de la apariencia de estos bienes relativos. Indica que esta tristeza metafísica o acidia, en sentido amplio, obedece a un motivo muy hondo. «La raíz más profunda de esta tristeza es la falta de una gran esperanza y la imposibilidad de alcanzar el gran amor»[74]. Es innegable, nota también, que:

«Hoy ya se han experimentado hasta la saciedad las promesas de libertad ilimitada, y empezamos a comprender de nuevo la expresión "melancolía de este mundo". Las alegrías prohibidas pierden su esplendor en el momento en que ya no están prohibidas. Esas alegrías debían y deben ser radicalizadas y aumentadas cada vez más, apareciendo finalmente insípidas, porque todas ellas son limitadas, mientras que la llama del hambre de lo Infinito siempre permanece encendida. Y así hoy vemos, frecuentemente en el rostro de los

70 Ibíd., III, en ibíd., 1093.
71 *STh.* II-II q.35 a.3 sed c.
72 J. Ratzinger, *Mirar a Cristo,* o.c., 75.
73 Ibíd., 77.
74 Ibíd., 76-77.

jóvenes, una extraña amargura, un conformismo bastante lejano del empuje juvenil hacia lo desconocido»[75].

Advierte santo Tomás que hay que afirmar que la acidia es pecado mortal como consecuencia del examen de su naturaleza. Sin embargo, es muy importante tener en cuenta que:

«En todos los pecados, que son mortales según su género sólo son mortales cuando alcanzan su perfección; la consumación del pecado está en el consentimiento de la razón, pues hablamos del pecado humano que se realiza con acción humana, cuyo principio es la razón. De aquí que, si se incoa el pecado en la sensualidad y no llega hasta el consentimiento de la razón, es pecado venial, por la imperfección del acto; por ejemplo, en el género del adulterio, la concupiscencia en la sola sensualidad es pecado venial, si, en cambio, se llega hasta el consentimiento de la razón, es pecado mortal. Del mismo modo, el movimiento de acidia en la sensualidad sola, cuando es por la repugnancia de la carne al espíritu, es pecado venial; pero cuando llega hasta la razón, consistiendo en la huida y horror del bien divino, prevaleciendo del todo la carne contra el espíritu, entonces es claro que la acidia es pecado mortal»[76].

La acidia, además de pecado, mortal o venial, es un pecado capital porque la tristeza, al igual que el gozo, motiva muchas acciones que pueden ser desordenadas.

«Se llama vicio capital aquel del que con facilidad nacen otros vicios en calidad de causa final. Así como los hombres hacen muchas cosas por el deleite, sea para recibirlo, sea también para obrar algo llevados de su impulso, así también hacen muchas cosas por causa de la tristeza, o para evitarla o lanzándose con su peso a acometer algo. Por donde, siendo la acidia cierta tristeza, justamente se tiene por vicio capital»[77].

La acidia tiene un doble efecto sobre la acción. Puede llevar a retraerse de obrar y, en este sentido, es parecida a la pereza. Ratzinger le denomina, por ello, «pereza del corazón»[78]. También puede impulsar a obrar, para evitar lo que produce tristeza, buscando erróneamente otros bienes desordenados o pecados, tal como sugiere santo Tomás al escribir:

«La acidia, por la presión que ejerce sobre el ánimo, retiene al hombre de hacer cosas que causan tristeza. Sin embargo, también induce al ánimo a realizar lo que concuerda con la tristeza, como el llorar, o lo que la evita»[79].

Sobre estos artículos de la cuestión que dedica el Aquinate a la acidia escribe Ratzinger en el mismo lugar que: «La actualidad de los análisis de santo Tomás se hace, si es posible, todavía más manifiesta, si vemos lo que dice sobre las hijas de la acidia»[80]. Santo Tomás, en

75 Ibíd., 76.
76 *STh.* II-II q.3, a.3 in c.
77 Ibíd., II-II q.35 a.4 in c.
78 J. Ratzinger, *Mirar a* Cristo, o.c., 75.
79 *STh.* II-II q.35 a.4 ad 1.
80 J. Ratzinger, *Mirar a Cristo,* o.c., 80-81.

efecto, recoge numerosos pecados nacidos de la acidia, nombrados por los Padres de la Iglesia:

> «El vicio capital tiene determinadas hijas. San Gregorio asigna a la acidia seis: "malicia, rencor, pusilanimidad, desesperación, indolencia, en lo tocante a los mandamientos, y la divagación de la mente por lo ilícito" (*Libros de moral,* XXXI, c.45)»[81].

Indica también el Aquinate que, además de san Gregorio Magno, san Isidoro nombró varios pecados que se derivan de la acidia en una de sus obras apologético-biblícas:

> «San Isidoro [...] dice que de la tristeza provienen: "el rencor, la pusilanimidad, la amargura, la desesperación"; y, en cambio, de la acidia estos siete: "la ociosidad, la somnolencia, la indiscreción de la mente, en desasosiego del cuerpo, la inestabilidad, la verbosidad, y la curiosidad" (*Cuestiones sobre el Antiguo y Nuevo Testamento: Dt,* c.6, super 7,1)»[82].

Respecto a la primera lista de desviaciones pecaminosas, derivadas de la acidia de san Gregorio Magno, comenta santo Tomás:

> «San Gregorio asigna correctamente las hijas a la acidia. Porque, como dice Aristóteles: "nadie por largo tiempo puede permanecer con tristeza y sin placer" (*Ética,* VIII, 5, 2); es menester que de la tristeza nazca algo doblemente: que el hombre huya de lo contristante y que pase a aquello de que toma placer, lo mismo que quienes, no pudiendo gozar las espirituales delicias, se enfangan en las del cuerpo, en sentir de Aristóteles (*Ética,* X, 6, 4)».

Desde este principio Santo Tomás justifica deductivamente las seis hijas de la acidia nombradas por san Gregorio porque añade:

> «Este proceso se observa en la huida de la tristeza, pues en primer lugar rehuye el hombre lo contristante y después aún impugna lo que causa tristeza. Los bienes espirituales de que se entristece la acidia son fin y conducentes al fin. La fuga del fin se realiza con "la desesperación"»[83].

En nuestros días es difícil negar que el ateísmo moderno, el agnosticismo e indiferentismo posmoderno hayan llevado a la desesperación. Desde ella el hombre se entrega sin orden e íntegramente a la aparente y caduca felicidad del mundo, que le produce, en realidad, la «melancolía de este mundo» o «la pereza del corazón», una tristeza metafísica, muy presente en la filosofía, en la literatura, en el arte y en la cultura en general. En el mundo contemporáneo, como ha advertido igualmente Ratzinger:

> «Todo lo que se puede esperar ya se conoce y todo amor desemboca en la desilusión por la finitud de un mundo, cuyos enormes substitutos no son sino una mísera cobertura de una desesperación abismal. Y así la verdad de que la tristeza del mundo conduce a la muerte, es cada vez más real»[84].

[81] *STh.* II-II q.35 a.4 ad 1.
[82] Ibíd., a.4 ob 3.
[83] Ibíd., a.4 ad 2.
[84] J. RATZINGER, *Mirar a Cristo,* o.c., 77.

No solamente el versículo de san Pablo «la tristeza del siglo causa la muerte» (2 Cor 7,10) citado por santo Tomás[85], parece que hace mucho tiempo que se está cumpliendo, sino también el aviso bíblico «si comes de él morirás» (Gén 3,17). Observa Ratzinger que, en este sentido:

> «Hoy existe un extraño odio del hombre contra su propia grandeza. El hombre se ve a sí mismo como el enemigo de la vida, del equilibrio de la creación; se ve como el gran perturbador de la paz de la naturaleza, aquel que hubiera sido mejor que no hubiese existido, la criatura que ha salido mal. Su liberación y la del mundo consistiría en el destruirse a sí mismo y al mundo, en el hecho de eliminar el espíritu, de hacer desaparecer lo específico del ser humano, de forma que la naturaleza retorne a su inconsciente perfección, a su propio ritmo y a su propia sabiduría del morir y transformarse»[86].

En esta actitud el hombre ha perdido la confianza en sí mismo hasta tal punto que su acidia o pereza metafísica ha quedado identificada con una «pseudo-humildad» por la que «el hombre no quiere creer que Dios se ocupe de él, que le conozca, le ame, le mire, le esté cercano»[87]. Añade que:

> «Al inicio de este camino estaba el orgullo de "ser como Dios". Era preciso desembarazarse del vigilante Dios para ser libres; hacerse Dios proyectado en el cielo y dominar como Dios sobre toda la creación. Y así surgió una especie de espíritu y voluntad, que estaban y están en contra de la vida, y son dominio de la muerte. Y cuanto más se siente este estado, tanto más el inicial propósito se vuelve en su propio contrario y permanece prisionero del mismo punto de partida: el hombre que quería ser el único creador de sí mismo y subir a la grupa de la creación con una evolución mejor, por él pensada, acaba en la autonegación y en la autodestrucción. Se da cuenta de que sería mejor que no existiese»[88].

La acidia, en sentido estricto, según la lista de sus «hijas» dada por san Gregorio, continúa explicando santo Tomás, lleva también a la pusilanimidad o falta de ánimo para arrostrar dificultades y a la indolencia o abandono.

> «La huida de los bienes conducentes al fin, sobre los cuales recaen los consejos, si son arduos, la lleva a cabo "la pusilanimidad"; si atañentes a la justicia común, la "indolencia en los preceptos"»[89].

Con este último vicio de la aridez o sequedad por lo espiritual, se hace difícil el seguir los consejos evangélicos y se descuida lo que está preceptuado. Son también actitudes pecaminosas que se pueden encontrar en el hombre de hoy. Respecto a la pusilanimidad, comenta Ratzinger que se llega a un resultado parecido a la desesperación. Explica que:

> «En la historia de Israel, como la cuentan los Libros Sagrados [...] Israel encuentra su elección demasiado pesada, andando continuamente junto a

[85] *STh.* II-II q.35 a.3 sed c.
[86] J. RATZINGER, *Mirar a Cristo,* o.c., 77-78.
[87] Ibíd., 77.
[88] Ibíd., 78.
[89] *STh.* II-II q.35 a.4 ad 2.

Dios. Se prefiere volver a Egipto, a la normalidad, y ser como todos los otros. Esta rebelión de la pereza humana contra la grandeza de la elección es una imagen de la sublevación contra Dios, que vuelve cíclicamente en la historia y cualifica, de modo particular, precisamente a nuestra época. Con este intento de quitarse de encima la obligación de elegir, el hombre no se rebela contra cualquier cosa. Si para él este ser amado por Dios está demasiado lleno de pretensiones, se convierte en una modestia indeseada, entonces se subleva contra su propia esencia. No quiere ser lo que es como criatura concreta»[90].

Tampoco es extraño, en nuestro mundo, el «rencor» u hostilidad contra los que caminan hacia los bienes espirituales. Se siente resentimiento contra ellos, como si ofendieran o hicieran algún daño. Escribe santo Tomás:

«La impugnación de los bienes espirituales, que contristan a veces, se ejerce sobre los hombres que encaminan a ellos, y cristaliza en el "rencor"; a veces se siente en los mismos bienes espirituales, abocando en su detestación por "malicia" rigurosa»[91].

El ataque a los bienes espirituales, que en la desgana y apatía del que ha caído en la acidia, siente como tristes, puede convertirse en malicia o la búsqueda encubierta del daño a estos bienes, a los que se siente aversión. En su glosa escribe Ratzinger:

«El rencor es el descontento fundamental del hombre consigo mismo, que se venga, por decirlo así, en el otro, porque del otro no me llega lo que sólo se me puede conceder con una apertura de mi alma. Hoy se puede observar de varias formas incluso en la misma Iglesia: en último término depende siempre de no querer de la Iglesia lo que ella tiene para comunicar: la gracia de los hijos de Dios; consecuentemente se considera insuficiente todo lo que la Iglesia ofrece, de forma que una desilusión sigue a la otra»[92].

También se advierte en nuestra época lo que finalmente afirma santo Tomás sobre las seis hijas de la acidia, nombradas por san Gregorio Magno:

«Y con respecto a la caza de placeres exteriores, impulsado por la tristeza, se da por hija de la acidia a la "divagación de la mente por lo vedado"»[93].

También, se advierte en nuestra época, por la falta de alegría espiritual, la insistencia en tratar de manera vaga e imprecisa temas gene-

[90] J. RATZINGER, *Mirar a Cristo,* o.c., 78-79.
[91] *STh.* II-II q.35 a.4 ad 2.
[92] J. RATZINGER, *Mirar a Cristo,* o.c., 82. Añade Ratzinger: «Afín a esta actitud es el odio del apóstata, que ha arrojado lejos de sí mismo el peso de la vocación cristiana y se ha procurado un significado a la vida, aparentemente más simple que el de la existencia cristiana y les describirá ese nuevo significado a los demás como el verdadero contenido del mensaje cristiano, porque nadie puede soportar considerarse a sí mismo como un apóstata. Pero de esta forma nace un odio siniestro a todo aquello que le recuerde la verdadera grandeza del mensaje. Todo le despertará su propia conciencia y le hará dudar de la autojustificación en la que se ha refugiado, después de haber perdido la fe. La conciencia ha sido pisoteada, y ahora se debe pisotear también todo lo que le dio voz a esa conciencia. En un sentido general podríamos decir que el hombre que se niega a su grandeza metafísica, es un apóstata de la divina vocación de la humanidad» (ibíd.).
[93] *STh.* II-II q.35 a.4 ad 2.

ralmente ilícitos moralmente. Esta «divagación» se manifiesta en cuatro de las seis hijas de la acidia, indicadas por san Isidoro. Estos vicios son:

«La divagación de la mente por lo ilícito, la cual, por estar asentada en el castillo del alma, que desea derramarse sin concierto por lo más diverso, se llama "inestabilidad del alma"; que si toca en el conocer, se llama "curiosidad", y si en hablar, "verbosidad", más, si zarandea el cuerpo, no dejándolo parar en lugar alguno, se denomina "inquietud corporal", indicando con los movimientos descompasados de sus miembros la divagación mental, que si lo deja campar por diferentes lugares, se llama "inestabilidad", que también puede tomarse por la volubilidad del propósito»[94].

En su glosa a esta deducción de las «hijas» de la acidia, de santo Tomás, y su aplicación a la acidia en sentido amplio o tristeza de este mundo, Ratzinger comenta que:

«Del seno del afectado por la acidia, alejado de la grandeza del hombre amado de Dios, nace la "evagatio mentis", el espíritu vagabundo, porque —así dice Tomás— "ningún hombre puede habitar en la tristeza" *(De malo* 11, 4). Pero si el fondo del alma es la tristeza, se llega necesariamente a una continua huida del alma de sí misma, a una profunda inquietud. El hombre tiene miedo de estar solo consigo mismo, pierde su centro, se convierte en un vagabundo intelectual, que siempre se está alejando de sí mismo. Síntomas de esa inquietud vagabunda del espíritu son la verbosidad y la curiosidad. El hombre al hablar huye del pensamiento y puesto que se le ha quitado la visión hacia lo infinito, busca insaciablemente sustitutos»[95].

Se llega así a una paradoja. Tanto la acidia en sentido estricto como en sentido amplio llevan al tipo de pereza descrita, que es «algo mucho más profundo que la simple pereza»[96]. Esta acidia, la pereza metafísica o espiritual:

«Puede coexistir con una gran actividad. Su esencia es la huida de Dios, el deseo de estar solo consigo mismo y con la propia finitud, de no ser molestado por la cercanía de Dios»[97].

Igualmente, Alberto Caturelli había advertido, al estudiar el trabajo desde la perspectiva metafísica, que el pecado de la acidia conduce a lo que llama la «pereza activa», aunque parezca paradójico:

«Un mundo inmanente a sí mismo solamente produce un activismo seco y desesperante al que llamo pereza activa pues es amargura y huida de la vida interior donde se contempla el bien espiritual y alocado movimiento productor de bienes físicos, de confort y de desmemoria de sí. Es frecuente contemplar en el mundo del trabajo el hombre que corre y se afana, que se des-vive reloj en mano, poseído por la pseudo-mística del trabajo, obsesionado por las horas de la diaria ocupación y a la espera de las pausas que se convierten en tiempo vacío. De ahí la mutua implicancia de trabajo absolutizado y pereza activa»[98].

[94] Ibíd., a.4 ad 3.
[95] J. RATZINGER, *Mirar a Cristo,* o.c., 81.
[96] Ibíd., 75.
[97] Ibíd., 78.
[98] A. CATURELLI, *Metafísica del trabajo* (Librería Huemul, Buenos Aires 1982) 151-152.

A diferencia del hombre moderno, en cambio, no hay rastro de ningún tipo de tristeza en santo Tomás, ni de acidia espiritual, ni de acidia de este mundo, o metafísica —denominada así por Ratzinger— ni de acidia del trabajo absolutizado o pereza activa —tal como la llama Caturelli—. Por el contrario, en santo Tomás, era notable su gozo y alegría. Confiesa Tocco, que le conoció personalmente, e incluso convivió con él en Nápoles, que cuando fray Tomás le miraba, además de notar afecto, recibía «una especial gracia de consolación»[99]. Lo mismo le ocurría a toda persona que hablara o conversara con él[100].

Cuenta también Tocco que el dominico Eufranon de Salerno, que tenía mucho prestigio en la Orden, decía que cuantas veces trataba con el maestro Tomás, le comunicaba «una gracia de alegría espiritual, que sin la presencia del Espíritu Santo no podría explicarse la procedencia de tanta gracia»[101].

También en el proceso de canonización se dice que los que vivían con santo Tomás lo veían siempre con «expresión alegre, manso y amable»[102]. Con todo lo dicho, y como conclusión, podría afirmarse, tal como se finaliza, en una reciente y breve biografía, documentada principalmente en la obra de Tocco, y que penetra muy bien en el espíritu dominicano del Aquinate:

> «Este fue Tomás el humano, humildísimo en su reputación, agradable en su conversación, generoso en su caridad. El que demostró con su vida que la mayor grandeza de un ser humano en favor de la humanidad no consiste sino en la voluntad de servir con amor a la verdad»[103].

En este estudio sobre la vida, la obra y la época de santo Tomás, que acaba definitivamente ahora con su doctrina de la acidia, como una muestra de la actualidad de su herencia intelectual, debe también hablarse de su porvenir. El patrimonio tomista no sólo pertenece al presente, al igual que lo fue en el pasado, sino también al futuro. Es muy cierto, como escribía, hace pocos años, el tomista Antonio Piolanti que:

> «Se había intentado, durante sucesivos y ásperos decenios de ostracismo, dejar de lado a aquel que durante siglos había tenido el primer lugar; este intento respondía también al sentimiento de revancha que ciertos espíritus creen deber sentir hacia los personajes, que por largos períodos han gozado de preferencia privilegiada. La tentativa parecía por un momento haber triunfado, hasta el punto que finalmente el nombre del Aquinatense era silenciado, y todos sus cultivadores rechazados como oscurantistas.

[99] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino*, o.c., 82.

[100] Parece que de esta alegría serena y acogedora de santo Tomás participan también los fieles seguidores de sus doctrinas. Sirva como ejemplo la del conocido tomista Carlos Cardona (1930-1993). El rasgo más notable de su personalidad, además de su señorío natural sobre las cosas y las situaciones, era su mirada profunda y amistosa. Algo semejante se podría decir de su discípulo Ramón García de Haro (1931-1996).

[101] GUILLERMO DE TOCCO, *Hystoria beati Thomae de Aquino,* o.c. 82.

[102] *Processus canonizationis...*, o.c., 315: LXXXI, Bartolomé de Capua.

[103] V. FORCADA, OP, *Santo Tomás de Aquino. Biografía* (Provincia Dominicana de Aragón, Valencia 1993) 136.

> Han pasado los años, han sido exaltados nombres y autores que se pensaba que deberían haber preparado el camino para los nuevos tiempos, pero ha ocurrido, por la intrínseca fuerza de las cosas, que el mundo tiene siempre necesidad del sol del Aquinate para recibir de él luz y calor»[104].

Como conclusión, podrían añadirse a estas palabras de mons. Antonio Piolanti (1911-2001), que dirigió durante muchos años la «Pontificia Academia di S. Tommaso», como vicepresidente y después como presidente, las del dominico Abelardo Lobato, que le sucedió en la presidencia:

> «Tomás de Aquino es un maestro de humanidad y de la humanidad, el gran defensor de la inteligencia humana como único camino para la conquista de la verdad, el sol que debe iluminar el tercer milenio»[105].

[104] A. PIOLANTI (ed.), *S. Tommaso filosofo. Ricerche in occasione dei due centenari accademici* (Pontificia Academia Romana di S. Tommaso-Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1995) 5.

[105] A. LOBATO, OP, *Santo Tomás de Aquino. «Maestro del humanismo cristiano» para el tercer milenio,* o.c., 46.

CRONOLOGÍA DE LA VIDA DE SANTO TOMÁS

Infancia en Roccasecca y en Montecassino

1225 Nacimiento en el castillo de Roccasecca (Caserta, Italia).
1230 Educación en el monasterio benedictino de Montecassino.

Juventud en Nápoles

1239 Primavera: abandona Montecassino por la situación política.
— Reside en el monasterio benedictino de san Demetrio de Nápoles.
— Otoño: estudiante en la Universidad de Nápoles.
1243 Muerte de Landolfo, padre de santo Tomás: 24 de diciembre.
1244 Principios de año: ingreso en la Orden de Predicadores.
— Principios de mayo: viaje hacia Bolonia con el maestro general y tres dominicos.
— Mediados de mayo: reclusión en el castillo de Roccasecca.
1245 Escribe sobre el *Tratado de las falacias,* de Aristóteles.
— Otoño: fuga de Roccasecca ayudado por fray Juan de San Julián.
— Finales de año: viaje a Roma y seguidamente a París.

Universitario en París y Colonia

1246 Continuación de sus estudios en la Facultad de Artes de la Universidad de París.
1247 Inicio de los estudios de Teología. Sigue los cursos de san Alberto Magno.
1248 Muerte de su hermano Reginaldo, ejecutado por Federico II.
— Verano: ayudante de san Alberto Magno en Colonia.
1248 Inocencio IV le ofrece ser abad en Montecassino.
1250 Profesor bachiller. *Comentarios a Jeremías, Lamentaciones* y parte de *Isaías*.
— be la ordenación sacerdotal.

Magisterio en París

1252 Finales del verano: enviado a París para ocupar una vacante de profesor sentenciario con el maestro Elías Brunet.
— Oposición a los frailes mendicantes por parte de los maestros seculares.
1254 Publicación del *Libro introductorio al Evangelio eterno,* de Gerardo de Borgo San Donnino y del *Libro del anticristo y sus ministros,* de Guillermo de Saint-Amour.

— Finales de noviembre: Inocencio IV deroga los privilegios de las órdenes mendicantes.

1255 Alejandro IV confirma los privilegios de las órdenes mendicantes.

1256 Principios de marzo: Guillermo de Saint-Amour publica el libro *Sobre los peligros de los novísimos tiempos.*

— Otoño: publicación del opúsculo *Contra los que impugnan el culto divino y la religión.*

— Octubre: Alejandro IV condena la obra de Guillermo de Saint-Amour, que es desterrado de París.

— Publicación de los opúsculos *Sobre el ente y la esencia; Sobre los principios de la naturaleza* y *Sobre la naturaleza de la materia y las dimensiones indeterminadas.*

— Primavera: promoción al grado máximo de maestro o doctor. Pronuncia la lección solemne *Sobre la recomendación de la Sagrada Escritura.*

— Alejandro IV concede la licencia para enseñar. Cátedra para extranjeros en la Universidad de París como sucesor de Elías Burnet, el ayudante es el fraile dominico Annibaldo degli Annibaldi.

— Finalización del *Escrito sobre los cuatros libros de las Sentencias,* del maestro Pedro Lombardo.

1257 Finales de verano, incorporación de santo Tomás y san Buenaventura al claustro de la universidad.

1258 Publicación de la *Exposición al libro de Boecio sobre las Producciones* y la *Exposición al libro de Boecio acerca de la Trinidad.*

1259 Publicación de *Lectura al Evangelio de san Mateo.*

— *Cuestiones disputadas sobre la verdad.*

— Inicio de la *Suma contra los gentiles.*

— *Cuestiones quodlibetales,* de la VII a la XI.

Magisterio en la corte pontificia

1259 Verano: vuelta a Italia. Le sustituye en París R. Annibaldo degli Annibaldi. Le acompaña como «socio» Reginaldo de Piperno.

— Junio: asistencia al Capítulo general de la Orden de Predicadores en Valenciennes.

— Miembro de una comisión integrada por san Alberto Magno, Bonhomme de Bretaña y Pedro de Tarantasia para la organización de los estudios de la Orden.

— Convento de santo Domingo de Nápoles: continuación de la redacción de la *Suma contra los gentiles,* que terminó en 1264.

1260 Nombramiento de predicador general en el Capítulo provincial, que se celebra en Nápoles.

1261 14 de septiembre: nombramiento, en el Capítulo provincial en Orvieto, de lector del convento dominicano de la ciudad.

— Cuarto trimestre: inicio de la lectura y comentario del *Libro de Job.* Después se publicó una detallada *Exposición al libro de Job* (1261-1264).

— Orvieto: consejero teológico de Urbano IV, elegido en septiembre del año anterior, había trasladado la corte pontificia de Viterbo a Orvieto.

— Encargo por Urbano IV de la *Glosa continua (Catena aurea)* sobre los cuatro evangelios. Se publican en este orden: *Sobre san Mateo* (1261-1264), *Sobre san Marcos* (1265), *Sobre san Lucas* (1266), terminado en Roma; y *Sobre san Juan* (1267), en Viterbo.

1262 Annibaldo degli Annibaldi, es nombrado cardenal por el papa Urbano IV.

1263 Petición de Urbano IV del examen del libro *Sobre la fe en la santísima Trinidad,* de Nicolás de Durazzo. Preparación, como respuesta, del opúsculo *Contra los errores de los griegos.*

1264 Encargo de Urbano VI de toda la liturgia del *Corpus Christi.* El 11 de agosto se establece la festividad del santísimo Cuerpo de Cristo. En el Oficio se encuentran los himnos: *Pange lingua; Sacris solemniis; Verbum Supernum; Lauda Sion* y *Adoro te devote.*

— Terminados los opúsculos: *Sobre las razones de la fe contra los sarracenos, los griegos y los armenios; Sobre los artículos de la fe y los sacramentos de la Iglesia; Exposición de la primera y segunda decretal,* del IV concilio de Letrán (1215).

— Publicación de la *Exposición al libro Sobre los nombres divinos de Dionisio.*

— 2 de octubre: muerte de Urbano IV.

1265 Febrero: elegido Papa el cardenal Guy Foulques, obispo de Sabina, toma el nombre de Clemente IV.

— Septiembre: encargo, por el Capítulo de la provincia, del establecimiento de un Estudio Provincial en Roma. Se crea en el Convento de santa Sabina.

— Primer año académico de docencia en Roma (1265-66). Se disputan las *Cuestiones disputadas sobre la potencia de Dios.*

— Designación, por el papa Clemente IV, a Tomás de Aquino arzobispo de Nápoles. Fray Tomás no acepta este honor.

1266 6 de enero: el papa francés Clemente IV corona a Carlos d'Anjou como rey de Sicilia.

— Se disputan, durante este año académico y el siguiente, las *Cuestiones disputadas sobre el mal.* Es posible que fuera de este curso la *Cuestión disputada sobre las Criaturas espirituales,* aunque podría haberse disputado al año siguiente en Viterbo.

— Inicio de un segundo *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo.* Abandono de esta obra y concepción del proyecto de la *Suma teológica.*

— Finalización del comentario a las catorce epístolas paulinas, iniciado en Nápoles, continuado en Orvieto y terminsdo en el primer año en Roma: *Lectura a la Epístola de san Pablo a los Romanos; Lectura a la Epístola primera de san Pablo a los Corintios; Lectura a la Epístola segunda de san Pablo a los Corintios; Lectura a la Epístola de san Pablo a los Gálatas; Lectura a la Epístola de san Pablo a los Efesios; Lectura a la Epístola de san Pablo a los Filipenses; Lectura a la Epístola de san Pablo a los Colosenses; Lectura a la Epístola primera de san Pablo a los Tesalonicenses; Lectura a la Epístola segunda de san Pablo a los Tesalonicenses; Lectura a la Epístola primera de san Pablo a Timoteo; Lectura a la Epístola segunda de san Pablo a Timoteo; Lectura a la Epístola de san Pablo a Tito; Lectura a la Epístola de san Pablo a Filemón; y Lectura a la Epístola de san Pablo a los Hebreos.*

1267 Preparación del tratado *Sobre el gobierno de los príncipes.*
- 30 de abril: el papa Clemente IV se traslada a Viterbo.
- Junio: envío, por el Capítulo general de la Orden, del maestro Tomás como lector a Viterbo.
- Inicio de la amistad con Guillermo de Moerbeke, el traductor de Aristóteles, que residia en Viterbo desde julio de este año.

1268 Terminada la primera parte de la *Suma teológica.*

Segundo magisterio en París

1268 Noviembre: viaja de nuevo a París por el maestro general Juan de Vercelli. Dos años antes se había reiniciado un segundo ataque a los mendicantes.

1269 Enero: llegada a París. Incorporación al curso académico 1268-1269 de la Universidad.
- Gerardo de Abbeville publica *Contra el adversario de la perfección cristiana* contra los mendicantes.
- San Buenaventura responde con la obra *Apología de los pobres* y Juan Peckham, con *Apología de los pobres.*
- Santo Tomás, por su parte, con *La perfección de la vida espiritual.*

1270 Nicolás de Lisieux, también antimendicante, replica con *De la perfección y excelencia del estado de los clérigos.*
- Intervención y actuación en la promoción como maestro de Juan Peckham.
- Publicación de *Sobre la eternidad del mundo contra los murmurantes,* obra, en la que asumen tesis aristotélicas, y *Sobre la unidad del entendimiento contra los averrroístas.*
- Termina la primera sección de la segunda parte de la *Suma teológica.*
- Disputa sobre la *Cuestión disputada sobre el alma.* Después, el contenido de otras cinco cuestiones disputadas: *Cuestión disputada sobre las virtudes en general; Cuestión disputada sobre la Caridad; Cuestión disputada sobre las Virtudes Cardinales; Cuestión disputada sobre la esperanza;* y *Cuestión disputada sobre la corrección fraterna.*
- Inicio del comentario a las obras de Aristóteles. Se publicarán los doce siguientes: *Exposición a los libros sobre la interpretación; Exposición a los libros de los segundos analíticos, Exposición a los ocho libros de la física; Exposición a los libros sobre el cielo y el mundo; Exposición a los cuatro libros de meteorología; Exposición a los libros sobre la generación y la corrupción; lectura al libro I sobre el alma* (Reportación de fray Reginaldo, probablememte realizada en las clases de Viterbo) y la *Exposición a los libros II y III del alma; Exposición a los libros sobre el sentido y lo sentido; Exposición a los libros sobre la memoria y la reminiscencia; Exposición a los doce libros de la metafísica; Exposición a los diez libros de la Ética a Nicómaco; y Exposición a los libros de la política.*
- 10 de diciembre: el obispo de París condena trece proposiciones del averroísmo.

1271 Respuesta a Nicolás de Lisieux con el opúsculo *Contra la doctrina de los que retraen a ingresar en religión.*
- Preparación de la *Exposición al Evangelio de san Juan.* A partir del c.5 es una reportación de fray Reginaldo.

1272 Primavera: finalización de la segunda sección de la segunda parte de la *Suma teológica.*
- Preparación de las primeras cuestiones de la tercera parte de la *Suma teológica.* Redacción de la *Cuestión disputada sobre la unión del Verbo Encarnado.*
- *Quodlibetos I al VI y el XII.*
- Inicio de un segundo comentario a las catorce epístolas de san Pablo. Sólo podrá escribir: *Exposición a la Epístola de san Pablo a los Romanos,* y la *Exposición a la Epístola primera de san Pablo a los Corintios,* ya en Nápoles hasta el capítulo 10.
- Marzo: inicio de una huelga general en la Universidad de París provocada por los averroístas por la elección del rector. Santo Tomás no la secundó.

Últimos años

1272 Finales de abril: regreso a Italia. Autoridades, maestros y alumnos realizan gestiones, para impedir su marcha.
- Junio: encargo de la fundación, por el capítulo de Florencia, del Estudio Provincial de Teología en Nápoles.
- Viaje a Nápoles. Visita a su hérmana Teodora, casada con el conde Roger de San Severino.
- Visita, con Reginaldo de Piperno y Tolomeo de Lucca, al cardenal Annibaldo de Annibaldi en el castillo de Molara. Enferma de paludismo.
- Visita abad Bernardo Ayglier, del monasterio de Montecassino.
- Septiembre: albacea en el testamento de Roger de Aquila, conde de Traetto, casado con su hermana Adelasia de Aquino.
- Finales de septiembre: inicio de las clases en el Estudio de Nápoles, que al mismo tiempo era Facultad de Teología de la Universidad de Nápoles.
- Continuación de la redacción de la tercera parte de la *Suma teológica.* Terminado el *Tratado de la Encarnación.*
- Inicio el *Compendio de Teología,* que, al igual que la *Suma teológica,* quedó sin terminar.
- Comentario a los Salmos. La *Lectura a los Salmos de David* (reportación de fray Reginaldo de Piperno) quedó también incompleta.

1273 Preparación del opúsculo *Las sustancias separadas o Sobre los ángeles.*
- Durante los cuatro cursos impartidos en la Universidad de París y en la de Nápoles se publicaron los opúsculos filosóficos: *Sobre la mezcla de los elementos; Sobre el movimiento del corazón.* De autenticidad discutida son: *Sobre la naturaleza del género; Sobre los cuatro modos de oposición; Sobre la demostración; Sobre el principio de individuación; Sobre los instantes; Sobre la naturaleza del verbo del entendimiento; Sobre la naturaleza del accidente; Sobre las proposiciones modales* (que parece ser de cuando estaba recluido en Roccasecca). Se conservan también los escritos sobre consultas: *Respuesta a fray Juan de Vercelli; Segunda respuesta a fray Juan de Vercelli; Respuesta al lector de Venecia; Respuesta al lector de Besançon; Respuesta al abad Bernardo Aiglero.*

Otras cartas dedicadas a varios temas son: *Sobre los juegos de azar; Sobre las operaciones ocultas de la naturaleza y sobre astrología; Sobre la compra y la venta; Sobre la forma de la absolución; Sobre el secreto; Sobre el gobierno de los judíos o Carta a la duquesa de Brabante.*

— Predicación diaria en napolitano, del 12 de febrero de 1273, hasta Pascua de Resurrección, el 9 de abril 1273. Los cincuenta y nueve sermones están recogidos en *Consideraciones sobre el Credo; Consideraciones sobre el Padrenuestro; Consideraciones sobre los dos preceptos de la caridad y los diez preceptos de la Ley; Consideraciones sobre el Ave María.* Se conservan otros sermones y también nueve *Oraciones,* compuestas también por santo Tomás.

— 6 de diciembre, festividad de san Nicolás: especial y singular éxtasis místico.

— Mediados de diciembre: enviado a pasar unos días en el castillo de San Severino, residencia de su hermana Teodora.

— Finales de diciembre o principios de 1274: regreso a Nápoles.

1274 Primeros días de enero: convalecencia de una leve enfermedad.

— Finales de enero o principios de febrero: viaje a Lyon, al concilio Ecuménico, convocado para el 1 de mayo.

— Accidente antes de llegar a Borgonuovo: golpe en la cabeza con un árbol tendido en el camino.

— Cassino: invitación del abad de Montecassino, para resolver unas dudas teológicas. Respuesta en el escrito, el último de su vida: *Respuesta al abad Bernardo Ayglier.*

— Mediados de febrero llegada al castillo de Maenza para visitar a su sobrina Francisca. Se habla ya de una enfermedad, que se manifiesta en debilidad y carencia de apetito.

— Finales de febrero: avance de su mal. Por su gravedad, él mismo pide que le trasladen al cercano monasterio cisterciense de Fossanova.

— Finales de febrero o primeros días de marzo: dicta para los monjes un breve comentario al *Cantar de los Cantares.*

— 4 de marzo, domingo: petición del viático.

— 5 de marzo, recepción de la extremaunción.

— Madrugada, 7 de marzo, miércoles: muere apaciblemente.

ÍNDICE TEMÁTICO

ÍNDICE DE NOMBRES

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «SANTO TOMÁS DE AQUINO: SU VIDA, SU OBRA Y SU ÉPOCA», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 29 DE DICIEMBRE DE 2009, FESTIVIDAD DE SANTO TOMÁS BECKET, OBISPO Y MÁRTIR, EN LOS TALLERES DE LA IMPRENTA FARESO, S. A. PASEO DE LA DIRECCIÓN, 5. MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI